FILOSOFÍA DE LA PERSONA

José Ángel García Cuadrado

MANUALES ISCR

INSTITUTO SUPERIOR
DE CIENCIAS RELIGIOSAS

EUNSA

MANUALES ISCR
INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS RELIGIOSAS
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con autorización escrita de los titulares del *Copyright*. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Artículos 270 y ss. del Código Penal).

© 2017. José Ángel García Cuadrado
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Campus Universitario • Universidad de Navarra • 31009 Pamplona • España
+34 948 25 68 50 • www.eunsa.es • eunsa@eunsa.es
ISBN: 978-84-313-3237-2 | Depósito legal: NA 2584-2017
Diseño cubierta: Pablo Cerezo Marín
Imprime: Graphy Cems, Pol. Ind. San Miguel, 31132 Villatuerta (Navarra)
Printed in Spain - Impreso en España

JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO

FILOSOFÍA DE LA PERSONA

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

Colección

Manuales del Instituto Superior de Ciencias Religiosas

1. Cada vez más personas se interesan por adquirir una formación filosófica y teológica seria y profunda que enriquezca la propia vida cristiana y ayude a vivir con coherencia la fe. Esta formación es la base para desarrollar un apostolado intenso y una amplia labor de evangelización en la cultura actual. Los intereses y motivaciones para estudiar la doctrina cristiana son variados:

- **Padres y madres** que quieren enriquecer su propia vida cristiana y la de su familia, cuidando la formación cristiana de sus hijos.
- **Catequistas y formadores** que quieren adquirir una buena preparación teológica para transmitirla a otros.
- Futuros **profesores de religión** en la enseñanza escolar.
- **Profesionales** de los más variados ámbitos (comunicación, economía, salud, empresa, educación, etc.) que necesitan una formación adecuada para dar respuesta cristiana a los problemas planteados en su propia vida laboral, social, familiar... o simplemente quienes sienten **la necesidad de mejorar la propia formación** cristiana con unos estudios profundos.

2. Existe una demanda cada vez mayor de material escrito para el estudio de disciplinas teológicas y filosóficas. En muchos casos la necesidad procede de personas que no pueden acudir a clases presenciales, y buscan un método de aprendizaje autónomo, o con la guía de un profesor. Estas personas requieren un material valioso por su contenido doctrinal y que, al mismo tiempo, esté bien preparado desde el punto de vista didáctico (en muchos casos para un estudio personal).

   Con el respaldo académico de la Universidad de Navarra, especialmente de sus Facultades Eclesiásticas (Teología, Filosofía y Derecho Canónico), la Facultad de Filosofía y Letras y la Facultad de Educación y Psicología, esta colección de **manuales de estudio** pretende

responder a esa necesidad de formación cristiana con alta calidad profesional.

3. Las **características** de esta colección son:

- **Claridad doctrinal**, siguiendo las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia católica.
- **Exposición sistemática** y profesional de las materias teológicas, filosóficas (y de otras ciencias).
- **Formato didáctico** tratando de hacer asequible el estudio, muchas veces por cuenta propia, de los contenidos fundamentales de las materias. En esta línea aparecen en los textos algunos elementos didácticos tales como esquemas, introducciones, subrayados, clasificaciones, distinción entre contenidos fundamentales y ampliación, bibliografía adecuada, guía de estudio al final de cada tema, etc.

José Manuel Fidalgo Alaiz
José Luis Pastor
Directores de la colección

Formato didáctico

Los manuales tienen un formato didáctico básico para facilitar tanto el eventual estudio del alumno por su cuenta, el autoestudio con preceptor / tutor, o la combinación de clases presenciales con profesor y estudio personal.

Estas características didácticas son:

1. Se ha procurado **simplificar** los contenidos de la materia sin perder la calidad académica de los mismos.
2. Se simplifican los modos de expresión, buscando la claridad y la sencillez, pero sin perder la **terminología teológica**. Nos parece importante, desde un punto de vista formativo, adquirir el uso adecuado de los términos teológicos principales.
3. En el cuerpo del texto aparecen **dos tipos de letra** en función de la relevancia del contenido. Mientras que la letra grande significa contenidos básicos de la materia, la letra pequeña se aplica a un contenido más explicativo de las ideas principales, más particular o más técnico.
4. El texto contiene términos o expresiones en formato **negrita**. Se pretende llamar la atención sobre un concepto clave a la hora del estudio personal.
5. Las enumeraciones y **clasificaciones** aparecen tipográficamente destacadas para facilitar la visualización rápida de los conceptos, su estudio y memorización.
6. Al principio de cada tema, inmediatamente después del título, se incluye una **síntesis** de la idea principal a modo de presentación.
7. En cada tema se presentan varios recursos didácticos:
   - Un **esquema o sumario** de la lección (sirve de guión de estudio y memorización).
   - Un **vocabulario** de palabras y expresiones usadas en el desarrollo del tema. Sirve para enriquecer el propio bagaje de términos aca-

démicos y sirve también de autoexamen de la comprensión de los textos.

- Una **guía de estudio.** Se trata de un conjunto de preguntas. El conocimiento de las respuestas garantiza una asimilación válida de los principales contenidos.
- **Textos para comentar.** Pueden dar pie a lecturas formativas o a ejercicios (guiados por un profesor).

8. Se dispone al final de una **bibliografía básica** y sencilla de los principales documentos que pueden servir para ampliar el contenido de la materia.

INTRODUCCIÓN

En la actualidad, la noción de persona parece estar en crisis porque se han perdido los puntos de referencia que daban sentido a la palabra. Tradicionalmente todo individuo de la especie humana era considerado persona humana, portadora de una dignidad inviolable, que la convertía en sujeto de derechos jurídicos (principalmente el derecho a la vida).

Desde hace algunos años se viene desarrollando el Proyecto Gran simio que reconoce a los gorilas la dignidad de personas; por eso adquieren algunos derechos reservados hasta ahora exclusivamente a los humanos. Otros autores llegan a afirmar que si la dignidad equivale a autonomía, un cerdo adulto es más digno que un niño recién nacido (P. Singer). En la práctica médica desde hace tiempo que a un niño con síndrome de Down se le niega *de facto* la condición de persona, pues se cuestiona el derecho a la vida. En consecuencia, un amente profundo, un enfermo de Alzheimer o un hombre en estado vegetativo ¿pueden ser considerados personas? La frontera entre qué es y no es persona se ha difuminado: y esta cuestión teórica resulta de vital importancia a la hora de la resolver problemas éticos y jurídicos de gran actualidad. Por ejemplo: ¿Se puede experimentar con embriones humanos y, eventualmente, desecharlos?; ¿Qué hacer con los embriones congelados?; ¿Es lícito utilizar a la mujer como vientre de alquiler?

Desde otras instancias filosóficas, se habla de que el hombre se ha apropiado del nombre de persona (y por consiguiente, de su dignidad) de cara a la autoexaltación del hombre para justificar su dominio despótico sobre las

demás especies animales (P. Sloterdijk). ¿Está justificada esa autoexaltación? ¿No constituirá el hombre mismo, con su autoproclamada dignidad, un ser especialmente dañino para el equilibrio ecológico? Especies animales que son exterminadas, ecosistemas que se ven en peligro por el afán desmedido del hombre, la contaminación ambiental, etc. hablan de que el hombre es una especie particularmente perjudicial, y habría que plantearse la conveniencia de eliminarla sobre la tierra.

En todo caso, hoy en día todavía es pertinente preguntarse por lo que significa ser una persona humana: incluso para algunos es la tarea intelectual más importante que puede plantearse en la actualidad. (K. Ward, *More than Matter? What Humans Really Are*, Oxford, Lion Hudson, 2010, 12). Y como todas las grandes empresas intelectuales su respuesta no puede ser sencilla. Este manual aspira ser una breve introducción, una primera palabra para ayudar a dilucidar esta tarea intelectual.

A lo largo de la exposición se acudirá a diversos teólogos y filósofos de la tradición cristiana (Padres de la Iglesia, teólogos escolásticos, Magisterio de la Iglesia, autores personalistas), porque es en la tradición judeo-cristiana donde de manera más amplia y profunda se han planteado las preguntas más relevantes sobre la persona. Sin embargo, la exposición aspira a ser estrictamente filosófica, y no teológica. Es cierto que para la comprensión de la persona acudiremos a unos presupuestos que no nos corresponde tratar aquí: la existencia de Dios y la noción de Creación. Una justificación de estos presupuestos pertenece al tratado de teología natural. Por ahora, nos basta con apuntar la razonabilidad de estos dos presupuestos. Cualquiera que niegue la existencia de Dios o afirme la eternidad de la materia sin necesidad de la Creación, rechazará lo expuesto en estas páginas; pero no por ello debería dejar de justificar filosóficamente su postura.

Puesto que la persona humana es una realidad compleja, dinámica y sistémica, será preciso volver con frecuencia a las cuestiones ya planteadas con anterioridad. Por esta razón, veo inevitable las repeticiones, aunque en cada contexto se pueden enriquecer las ideas vertidas en cada caso sobre qué (o quién) es la persona humana.

TEMA 1 UN POCO DE HISTORIA

El término "persona" –como la mayor parte de las palabras claves de nuestro mundo contemporáneo– ha tenido una larga y difícil historia desde su gestación hasta los usos actuales. Es preciso conocer aunque sea de manera somera esa intrincada historia para comprender los diversos contextos en los que se ha desarrollado y clarificar así los posibles malentendidos suscitados. Se exponen sus orígenes en la filosofía griega y el derecho romano, para pasar después a las aportaciones de la teología cristiana y los desarrollos posteriores en la filosofía moderna y contemporánea.

SUMARIO

1. ORÍGENES GRECORROMANOS • **2. LA APORTACIÓN DEL CRISTIANISMO: PATRÍSTICA Y ESCOLÁSTICA MEDIEVAL.** 2.1. Perspectiva teológica. 2.2. Perspectiva antropológica • **3. EN EL PENSAMIENTO MODERNO.** 3.1. Nominalismo. 3.2. Racionalismo: Descartes. 3.3. Empirismo: Locke, Hume. 3.4. Ilustración: Kant • **4. EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO.** 4.1. Existencialismo: Kierkegaard. 4.2. Idealismo colectivista. 4.3. Analítica existencial: Heidegger. 4.4. Personalismo.

El término persona proviene del verbo latino *personare,* que significa «resonar, hacer eco, sonar con fuerza». Se relaciona así con el término griego *prósopon* (literalmente «aquello se pone delante de los ojos») que era la máscara utilizada por los actores en el teatro para hacer más sonora la voz del actor: de este modo la voz del personaje se hacía audible y a la vez se da a conocer la identidad del personaje en la representación teatral. Los diversos personajes o papeles que cada uno representa a lo largo de la vida poseen sin embargo un sujeto permanente, idéntico a sí mismo. Con el estoicismo, persona y sujeto vienen a identificarse: cada hombre ha de encarnar su papel hasta identificarse con él. Todas las acciones realizadas por **un sujeto racional y libre** se atribuyen así a una persona.

Para los romanos, la persona es alguien que posee voz por sí mismo (*per se sonans*). Por eso en el Derecho Romano la «persona es **sujeto de derecho e incomunicable para otro**». En este sentido específicamente jurídico se habla de «persona» cuando un individuo humano es reconocido y puede desempeñar su papel en la sociedad. Por tanto, la persona es reconocida por los demás miembros de la sociedad como sujeto de derechos y deberes. Pero ese reconocimiento está subordinado a condiciones exteriores, como el linaje o familia de la que procedía. Un hombre sin nombre, que no pertenece a una familia noble, no tenía voz propia y se le designaba con el nombre de *caput,* esto es, un individuo indeterminado. Esta concepción jurídica subraya el hecho de que se es persona para «alguien».

Desde esta doble perspectiva (la proveniente del teatro griego y del Derecho Romano) se advierte que el término persona emparenta originariamente con lo prominente o relevante, es decir, con la **idea de dignidad**. Pero no está claro que esa dignidad pueda aplicarse a todo hombre. Además, en la cultura clásica **el individuo concreto poseía un valor subordinado** al ciclo de la historia, a la ciudad-estado, al destino o a la voluntad de los dioses.

2. La aportación del cristianismo: Patrística y escolástica medieval

En filosofía el uso del término de persona para designar a unos seres singulares y con una dignidad por encima de la naturaleza comenzó en el cristianismo: primero en el contexto teológico de las controversias trinitarias y cristológicas del siglo III. Después se aplicó al hombre, con un sentido fundamentalmente ontológico, para poner de manifiesto su perfección intrínseca derivada de su ser espiritual creado por Dios.

2.1. Perspectiva teológica

La especulación teológica de los Padres de la Iglesia hizo posible una comprensión más profunda de la noción de persona aplicada a los problemas trinitarios y cristológicos. Ese esfuerzo especulativo cristalizó en Boecio haciendo célebre una definición que pasó a la escolástica posterior: «**persona es el supuesto individual de naturaleza racional**». (*Liber de persona et duabus naturis, contra Eutychen et Nestorium*, c. 3). Con esta descripción Boecio trataba de afirmar una noción de persona válida contra los nestorianos (que sostenían que en Cristo había dos naturalezas y dos personas) y contra los monofisitas (proponían que en Cristo solo se encontraba presente la naturaleza divina).

Se trata de una definición eminentemente ontológica en la que se utilizan unas categorías filosóficas procedentes del aristotelismo. La persona es una **sustancia**, esto es, «substrato» de los accidentes (el peso, el color, la medida, la figura, etc.). La **sustancia existe en sí misma** (posee en sí mismo el ser), mientras que los accidentes sensibles existen *en* el sujeto subsistente. Al ser sustancia es **incomunicable** (el ser que tiene cada uno no puede pasar a otro, no es común a nadie más, ni siquiera a los miembros de la especie humana). Es una realidad **individual** o «sustancia primera» que existe en la realidad, y se distingue de la «sustancia segunda» o universal (la humanidad, por ejemplo) que existe en la mente. La persona **tiene una naturaleza** o esencia: aquello por lo que una realidad es lo que es en cuanto principio de operaciones. La persona actúa según su naturaleza, que es **racional** gracias a la cual «se abre» cognoscitivamente a toda la realidad.

> Otros autores medievales proponen definiciones semejantes: por ejemplo Ricardo de S. Victor dice que la persona es una «existencia incomunicable de una naturaleza intelectual». Por su parte, Tomás de Aquino define a la persona como un «subsistente en una naturaleza racional» (*Suma Teológica* I, q. 29, a. 3) y más precisamente como «todo ser subsistente en una naturaleza racional o intelectual» (*Suma contra gentiles* IV, c. 35). Así se subraya más la individualidad y la incomunicabilidad del ser (propio de la sustancia): las acciones son siempre del individuo singularmente subsistente (el supuesto) y no de la naturaleza como tal. Por eso afirma santo Tomás que la distinción entre persona y naturaleza es la del todo y la parte, pues la naturaleza lo es de la persona, que es la que realmente subsiste.

2.2. Perspectiva antropológica

Por otro lado, en el pensamiento cristiano se profundiza en la enseñanza bíblica del hombre como «**imagen y semejanza de Dios**» (*Génesis* 1, 26). **Todo**

individuo humano es persona y, en consecuencia, posee una especialísima **valoración intrínseca** porque es **fruto de un acto creador, libre y amoroso de Dios**. La persona humana participa más plenamente de la perfección divina debido a **su inteligencia espiritual**. De esta característica brotan otra serie de particularidades que hacen de la persona humana un ser excelente: en primer lugar surge la **libertad** por la que la persona humana es dueña de su propio obrar, y por tanto, **capaz de amar**; y más radicalmente, **capaz de conocer y amar a Dios**. La noción de persona se empieza a aplicar a todos los hombres de modo absoluto y designa la singularidad e irrepetibilidad de cada ser humano, así como la igualdad de todos ante Dios más allá de toda relación jurídica y de cualquier condición social. La raíz de esta universalización proviene del hecho de que todo hombre posee un ser superior al ser de las demás criaturas. De esta manera «persona» **es algo que se es**; no es un título que se adquiere o se «tiene» por linaje familiar. La persona posee su propio ser, pero se trata de un ser comunicado por Dios: el acto de ser personal es un acto de ser derivado. Por lo tanto, la persona humana no es el origen del ser (nadie se comunica el ser a sí mismo), sino que es un ser originado por Dios que lo comunica a la persona mediante un acto creador y libre.

3. En el pensamiento moderno

En la filosofía moderna a la hora de hablar de la persona se adopta una perspectiva psicológica (la persona como ser consciente y libre que desde su intimidad es dueña de su obrar y destino), y más centrada en los derechos individuales derivados de su dignidad y autonomía.

3.1. Escolástica nominalista

Con el nominalismo la noción de naturaleza deja de tener relevancia pues **ya no existen naturalezas comunes** a muchos individuos sino que cada uno es distinto a los demás. Además, se hace imposible acceder intelectualmente a la sustancia. Solo se admite como válido el conocimiento accesible a la observación directa de los sentidos, y la sustancia (el «yo» personal) **es incognoscible** a esa mirada: la subsistencia no puede ser conocida o reconocida más que si se está consciente. Esto lleva al abandono de la perspectiva ontológica a favor de la psicológica: más que ser persona, se acabará afirmando que algún ser es consciente de estar siendo persona.

3.2. Racionalismo: Descartes

Este cambio de perspectiva se advierte claramente en Descartes, quien no habla de persona sino de «yo». A la pregunta ¿qué soy yo?, responde: «yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste, y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es» (Discurso del método, 4ª parte). De este texto se desprende que **la persona o yo es una sustancia pensante** (*res cogitans*) mientras que **el cuerpo es otra sustancia distinta y extensa** (*res extensa*). Se trata de un **dualismo** antropológico: la persona está compuesta de dos sustancias completas y distintas entre sí. De esta manera, si la persona humana es una sustancia, esta ya no se fundamenta en su ser personal, sino en una facultad suya (el pensamiento) y en su correspondiente operación (pensar).

El pensamiento implica conciencia: si pienso y no soy consciente es como si no pensara, como si fuera un sonámbulo. Lo permanente y constante es la autoconciencia: por eso **persona y autoconciencia se identificarán**. No existe un pensamiento impersonal, sin sujeto, sin nadie que lo piense. Sin autoconciencia ni siquiera sabría que pienso ni que existo. Es la conciencia no solo la que nos hace saber que existimos sino la que define al yo.

3.3. Empirismo: Locke, Hume.

Para **Locke**, el «yo» es el foco del que **emanan todos los fenómenos psicológicos conscientes**: «el yo es aquella cosa pensante y consciente -sea cual sea la sustancia de que está hecha (espiritual o material, simple o compuesta, no importa)-, que es sensible o consciente de placer y dolor, capaz de felicidad e infelicidad; y por eso, hasta allá donde alcanza aquella conciencia se preocupa de sí misma» (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 27, 19). Aquí el término «sustancia» debe traducirse por naturaleza, entendida al modo nominalista, tal y como explica el mismo Locke: «el yo no está determinado por la identidad o diversidad de la sustancia, de la que nunca se puede estar seguro, sino solo de la identidad de la conciencia» (*Ibíd.*, II, 27, 26). En otras palabras: no se es persona por ser hombre, sino **por ser consciente de placer y dolor**. Persona no es ya un concepto metafísico; no indica un ser o un modo de ser, sino solo un estado en el que a veces se encuentra algún ser. Por eso Locke afirma también que «el Sócrates dormido no es el Sócrates despierto», es decir, que la

identidad del primero no coincide con la del segundo pues el dormido no es, en ese momento, persona.

Hume, niega la identidad de la conciencia porque **es imposible conocer el «yo»**: éste no es más que una **secuencia de estados conscientes en cambio permanente**; ninguno de ellos, por tanto, puede identificarse con el «yo». Esto es lo que ha venido a denominarse posteriormente **actualismo**. En realidad, su propuesta es coherente con su idea de sustancia: no existe o no la puedo conocer, pues esta idea no me es dada por los sentidos externos.

> El problema del empirismo y el racionalismo radica en la identidad entre persona y conciencia; pero esta correspondencia es falsa pues nunca somos plenamente autoconscientes (hay muchas acciones que hacemos de manera automática, o sin la suficiente advertencia); además, al faltar la conciencia desaparecería por un momento y después volvería a aparecer la persona. Entonces, cabe la pregunta: ¿soy el mismo que anoche se acostó?

3.4. Ilustración: Kant

Kant entiende por persona **aquel ser que es un fin en sí mismo y autónomo** porque se da a sí mismo su propia ley moral y no depende de otro. El «yo» (o persona) es la voluntad, identificada con la **libertad**, de la que emana la ley moral. Pero en Kant la voluntad es desconocida y además es común o única para todos; la voluntad, el «yo», carece por tanto de identidad. En el fondo, el «yo» no es más que el reconocimiento de la *humanidad* en uno mismo como fundamento de la moralidad. **El respeto lo merece la humanidad en mí, más que yo mismo** (o la persona que yo soy). No es la persona humana individual la que posee valor, sino la especie humana como tal, que se halla realizada en el «yo», la que tiene valor.

> Para Kant, «persona es el sujeto cuyas acciones son imputables. La personalidad moral, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales (sin embargo, la psicológica es únicamente la facultad de hacerse consciente de la identidad de sí mismo en los distintos estados de la propia existencia), de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma (bien sola o, al menos, junto con otras)». (*Metafísica de las costumbres*, Ak VI, 223). En este planteamiento cabe preguntarse: ¿sigue siendo persona aquel hombre que ha dejado de ser autónomo o que aún no lo es? Kant no se lo llegó a plantear, pero sí la filosofía posterior.

4. En el pensamiento contemporáneo

4.1. Existencialismo: Kierkegaard

Para Kierkegaard, el hombre desparramado en lo exterior carece de intimidad, no sabe quién es, no ha encontrado su verdadero ser, no existe como ser individual. Situarse cara a cara ante Dios, aceptarse como un ser cuya identidad viene dada por la aceptación de la voluntad de Dios para él, es el acto por el que el hombre accede a su propia identidad. **Solo en la relación singular con Dios, en el tú a tú, sabe el hombre quién es verdaderamente** (y en esa medida es persona). La búsqueda de la propia identidad es un trayecto largo que cada uno debe recorrer por sí mismo, pues el encuentro solo se logra mediante la conversión interior. Como siempre existe la posibilidad de **convertirse**, más aún, la desesperación es el punto crucial en el que la conversión puede tener lugar, **todo hombre es persona pero solo potencialmente**.

> La apertura a la trascendencia como distintivo de la persona supone una cierta vuelta a la concepción clásica, pero en clave psicológica. La tesis de Kierkegaard, derivada de la teología protestante ha influido mucho, si bien, al eliminar de ella su dimensión religiosa, ha desembocado en doctrinas no solo ateas, sino defensoras del absurdo y la falta de sentido (Sartre, Nietzsche).

4.2. Idealismo colectivista

A lo largo del siglo XX han surgido formas de organización política de tipo *colectivista* como el **comunismo** y el **fascismo**, que tienen sus raíces filosóficas en el idealismo hegeliano. Para **Hegel**, la voluntad racional existe en los individuos humanos nada más que de modo virtual, y únicamente se actualiza en el Estado. **La sustancia es el Estado y no el individuo**. De esta manera, la persona humana solo adquiere su valor en el «todo social». La persona se «disuelve» en la sociedad; carece de valor y sentidos propios. El bien de la persona se subordina totalmente al bien del Estado que es el que detenta los deberes y derechos de todos los individuos. En esta concepción, la dignidad del hombre como persona resulta deprimida porque el hombre queda reducido a la condición de una simple parte o un aspecto del todo del Estado (el cual es visto como «Dios en el mundo»).

Estas tesis fueron ampliadas y llevadas a la práctica por el marxismo. Para **Feuerbach** la **esencia del hombre está contenida solo en la comunidad**, mientras que **Marx** afirma que la esencia humana no es algo abstracto inmanente al individuo singular, sino que en realidad **la esencia humana está**

constituida por el conjunto de relaciones sociales. Partiendo de postulados distintos, también **Comte** mantiene afinidades con el idealismo hegeliano. En estas concepciones la esencia y la dignidad de **la persona están subordinadas a una realidad terrena supraindividual**, que puede ser la sociedad, el partido, el progreso histórico o la evolución de la humanidad. La referencia a una realidad trascendente queda olvidada. Con diversas formulaciones, estamos frente al primado absoluto de una presunta voluntad social con respecto a la voluntad del hombre singular. **La sociedad es el fin de la persona humana**, y no a la inversa como sostiene la doctrina social clásica (la sociedad está al servicio de la persona).

4.3. Analítica existencial: Heidegger

Para **Heidegger** la persona no es una cosa, ni una sustancia, ni un objeto, sino **existencia**. «Inherente a la esencia de la persona es el existir solo en la ejecución de los actos intencionales, por lo cual no es, pues, esencialmente objeto. (...) La persona es algo que se da siempre como ejecutor de actos intencionales que están relacionados entre sí mediante la unidad de un sentido, y, por consiguiente, el ser psíquico nada tiene que ver con el ser-persona, pues los actos se ejecutan, mientras que **la persona es ejecutora de actos**» (*Ser y tiempo*, I, I, § 10, 47-48). Así pues, la persona no puede conocerse al modo en que se conocen las esencias (como objeto de conocimiento): no es algo pensado, sino precisamente **el que piensa** ¿cómo puede conocerse y definirse a la persona? A través del sentimiento, que no tiene objeto: es la **angustia ante la nada del ser**. En definitiva, la persona, se define existencialmente: por el sentimiento de angustia, la aceptación de la muerte y de la propia finitud.

4.4. Personalismo

> Durante el siglo XX se ha desarrollado una corriente filosófica que incluye a autores muy diversos y de distintas inspiraciones, que tiene como nota distintiva centrar su pensamiento en el hombre como persona, entendiéndola como un ser que, por su misma naturaleza, se relaciona con los demás.

«Llamamos personalista a toda doctrina y a toda civilización que afirma el **primado de la persona** humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sostienen su desarrollo» (E. **Mounier**, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid, 1969, 9). Se trata, por tanto, de un movimiento filosófico que surge como **reacción al materialismo** (la especie humana es fruto de la evolución de la materia: la persona no sería superior a los demás

seres naturales) y al **colectivismo** (que tiende a disolver a la persona en un engranaje más del proceso de producción), pero también del **individualismo** (que privilegia la autonomía personal frente a la sociedad).

Frente al individualismo y al colectivismo **Buber** afirma: «El hecho fundamental de la existencia humana no es ni el individuo en cuanto tal ni la colectividad en cuanto tal. Ambas cosas, consideradas en sí mismas, no pasan de ser formidables abstracciones. El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos: la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica con vivas unidades de relación» (*¿Qué es el hombre?*, México, 1981, p. 146). Así pues, en el personalismo se destaca la categoría de **relación**, que es mucho más que un accidente de la sustancia: **es lo propio y distintivo de la persona** frente a los demás seres. La inteligencia y la libertad no pueden ejercerse más que en la relación y el diálogo entre «yo-tú» o «yo-nosotros», siendo esencial la relación con Dios, porque es la que hace de la persona un yo abierto a la realidad. Se recupera así la visión trascendente de la persona más allá del mundo natural, que es finito.

Por otro lado, el personalismo cuestiona la definición clásica de persona, puesto que la sustancia individual connota individualidad, incomunicabilidad y autonomía, mientras que **la persona es esencialmente apertura, relación y diálogo** (con los demás y con Dios). Además, reducir la persona a sustancia (mero substrato de accidentes materiales) sería equivalente a «cosificarla». La persona humana no es un «**qué**», sino un «**quién**»; no es un «**algo**», sino un «**alguien personal**». La noción de sustancia, para algunos personalistas, implica determinación y fijismo (que es lo característico del mundo físico), mientras que lo propio de la persona humana **es la libertad y el dinamismo en su obrar**: ser persona aparece para los filósofos personalistas como una **tarea a realizarse,** dado el carácter abierto e inacabado del hombre. Esto mismo provoca que algunos personalistas rechacen la noción de «naturaleza» aplicada al hombre; y por consiguiente, la persona no pueda ser definida: no puede encerrarse en los estrechos límites de una esencia fija o estática, ya que la persona es esencialmente existencia, libertad y acción.

> Como puede observarse, el personalismo rescata una visión abierta a la trascendencia, inspirándose y corrigiendo ideas del pensamiento moderno y contemporáneo, atendiendo más a una perspectiva psicológica centrada en la conciencia y experiencia humana, pero desatendiendo quizás la visión metafísica propia del pensamiento clásico. En este sentido, son oportunas estas palabras de Karol Wojtyla, considerado uno de los principales autores personalistas del siglo XX: «La primera palabra sobre el hombre es ofrecida por la ciencia –la fenomenología antropológica precede a la antropología filosófica– como concreto punto de partida,

pero la última palabra queda reservada a la metafísica, la cual, mientras recibe de las disciplinas científicas un más depurado dato de base, ofrece a ellas un encuadre sintético e integral, abriéndolo a la prospectiva de los valores y de los fines» (Mensaje, 5-XI-1980). Sería deseable, por tanto, reformular desde la metafísica clásica la noción de persona pero haciéndose cargo de las críticas a las que se ha visto sometida durante la edad moderna y contemporánea.

Ejercicio 1: Vocabulario

Identifica el significado de las siguientes palabras y expresiones usadas:

- Dignidad
- Incomunicabilidad
- Autoconciencia
- Naturaleza
- Racionalidad
- Autonomía
- Actualismo
- Materialismo
- Individualismo
- Colectivismo
- Personalismo

Ejercicio 2: Guía de estudio

Contesta a las siguientes preguntas:

1. ¿Qué rasgos relevantes para la noción de persona se hallan en el término *prosopon*?
2. ¿Qué aporta el Derecho Romano a la noción de persona?
3. ¿Qué limitación presenta la concepción romana de persona jurídica?
4. ¿Por qué es valiosa la persona en el pensamiento cristiano?
5. ¿Qué elementos destacarías de la definición de persona de Boecio?
6. ¿Qué cambio de perspectiva se opera en el pensamiento moderno con respecto a la noción de persona?
7. ¿Cómo calificarías la concepción de Descartes sobre el hombre?
8. ¿Qué tienen en común Descartes y Locke con respecto a la persona?
9. ¿Qué niega el actualismo de Hume?
10. ¿Con qué se identifica el yo personal, en Kant?

11. ¿Quién detenta la dignidad según Kant?
12. Para Kierkegaard ¿todo hombre es persona? ¿Por qué?
13. En el colectivismo ¿qué valor tiene la persona?
14. ¿Qué es la persona para Heidegger?
15. ¿Qué categoría expresa mejor qué es la persona, según el personalismo?
16. Para el personalismo ¿se puede definir a la persona? ¿Por qué?

Ejercicio 3: Comentario de texto

Lee el siguiente texto y haz un comentario personal utilizando los contenidos aprendidos:

"El nombre de *persona* se reserva a las sustancias que poseen ese algo divino que es el *espíritu*, y que por lo mismo constituyen, cada una por separado, un *mundo superior* a todo el orden corpóreo, un mundo espiritual y moral que, hablando con propiedad no es una parte de este universo [...]. El nombre de persona queda reservado a las sustancias que, en la búsqueda de su fin, son capaces de determinarse por sí mismas, elegir los medios e introducir en el universo por el ejercicio de su libertad, nuevas series de sucesos. [...]. El nombre de *individuo*, por el contrario, es común al hombre y a la bestia, a la planta, al microbio y al átomo. Y mientras que la personalidad se funda en la subsistencia del alma [...] la individualidad, como tal, se funda en las exigencias propias de la materia [...] De suerte que en cuanto individuos, somos un fragmento de materia, una partícula de este universo [...]. En cuanto individuos, estamos sujetos a los astros. En cuanto personas, los dominamos".

(J. Maritain, *Tres reformadores,* Editorial Santa Catalina, Buenos Aires, 1945, 26-27)

TEMA 2 HACIA UNA DEFINICIÓN DE PERSONA

Se propone una definición de persona que intenta integrar la perspectiva biológica, con la metafísica y la psicológica. «Persona es una sustancia viviente individual de naturaleza espiritual». Se trata de una definición que servirá para adentrarnos mejor en la persona que cada uno de nosotros es, trascendiendo, sin abandonarlo, el mundo natural en el que vivimos. De esta definición se sigue que la persona es una totalidad unificada de cuerpo y espíritu, revestida de una especial dignidad. En los temas siguientes abordaremos con más detalle algunos aspectos aquí apuntados.

SUMARIO

1. LA PERSONA HUMANA COMO SUSTANCIA VIVIENTE INDIVIDUAL DE NATURALEZA ESPIRITUAL. 1.1. Sustancia viviente individual: corporal y orgánica. 1.2. De naturaleza espiritual: apertura, autoconciencia, intimidad, diálogo, donación, perfección • **2. LA PERSONA COMO TOTALIDAD UNIFICADA** • **3. LA DIGNIDAD DE LA PERSONA.** 3.1. La explicación kantiana. 3.2. La fundamentación jurídico-positiva. 3.3. La fundamentación metafísica y teocéntrica.

1. La persona humana como sustancia viviente individual de naturaleza espiritual

En la definición que vamos a proponer nos apoyamos principalmente en la definición de Boecio y santo Tomás, pero incluyendo algunas precisiones que puedan ayudar a hacer más comprensible esa definición en la actualidad.

1.1. Sustancia viviente individual

a. **La persona es sustancia**: El personalismo rechaza una visión sustancialista de la persona porque concibe la sustancia como una categoría extraída de la realidad material, o como una realidad autosuficiente y autónoma, encerrada en sí misma; o bien como una abstracción idealista, fija e inmutable. Pero la noción de sustancia es análoga, esto es, se dice de muchas cosas de manera diversa. «Sustancia» significa en sentido propio «subsistencia», **lo que posee en sí el principio de su ser y de su obrar**: cuanto más capacidad tiene de obrar en sí misma y por sí misma, más sustancia es, porque «obrar por sí mismo es propio de quien existe por sí mismo» (*Suma Teológica* I, q. 75, a. 2, ad 2). Mientras que **las cosas materiales inertes no actúan sino que más bien son actuadas**, la sustancia es capaz de operar por sí misma. Por eso, la subsistencia del ser personal es superior a la subsistencia de los seres inertes.

b. **Viviente**: Cuando la filosofía clásica habla de sustancia no se refiere principalmente a una cosa inerte, sino a la sustancia viviente, concreta e individual, dotada de un cuerpo con funciones orgánicas que le permiten mantener su identidad a través de los cambios. En el ser vivo, **subsistir, permanecer en el ser y vivir es lo mismo**, porque "vivir es el ser de los vivientes" (Aristóteles, *De anima,* II, c. 4). La sustancia es, por tanto, una **realidad dinámica y viva**, que precisa **cambiar constantemente, interactuando con el medio ambiente y con otros individuos** (de su propia especie, incluso de otras especies) **para mantenerse con vida**. Un ser vivo encerrado en sí mismo, resulta inviable. Como el resto de los seres vivos, la persona tiene una fuerte tendencia a la autoconservación; es un ser que lucha contra la muerte. Para ello cuenta con las mismas funciones vitales básicas que los demás vivientes: **nutrición** (asimilación de materiales orgánicos con vistas a la sustitución de la materia viva que se consume), **crecimiento** (desarrollo perfectivo de sus capacidades) y **reproducción** (que permite la autoconservación de la especie); **conocimiento sensible** e **instintos**, y un aparato locomotor que permite el movimiento de atracción y de huida.

Por consiguiente, la persona es una realidad viva, dinámica, siempre en continuo cambio e interrelación con el medio ambiente para mantener su identidad.

b. **Individual**: Como dice la definición de Boecio, la persona es sustancia individual, esto es, **sustancia primera**, real, que actúa. Se distingue así de la sustancia segunda o universal (la humanidad) que vendría a ser la abstracción idealista que rechaza el personalismo. Es el individuo humano el que se alimenta, respira, se viste, vive en sociedad, conoce y ama buscando su propia felicidad (sin estar subordinado a la colectividad). En la medida en que una sustancia es **más individual, más perfección presenta**. Por eso, es más individual la persona humana que gracias a su racionalidad **actúa por sí misma**, y no por otros: «El individuo se encuentra de modo más especial y perfecto en las sustancias racionales, que tienen dominio de su acto y no solo obran —como las demás—, sino que obran por sí mismas, pues las acciones están en los singulares» (*Suma Teológica* I, q. 29, a. 1, c).

d. **Corporal**: Como los demás seres vivos, la persona humana tiene un cuerpo que lo constituye esencialmente. El cuerpo no es un mero instrumento puesto al servicio del espíritu, sino una dimensión fundamental de la persona: la autoconservación de la persona es la autoconservación de su cuerpo; la persona es reconocida por los demás mediante su cuerpo; la relación con las demás personas se realiza a través del cuerpo (lenguaje, gestos, etc.); la conservación de la propia especie (la procreación de otras personas) se efectúa a través de la donación del propio cuerpo, etc.

e. **Orgánico**: El cuerpo del individuo humano, al igual que los demás seres vivos, cuenta con una diversidad de órganos o instrumentos, mediante los cuales alcanza sus fines naturales (la autoconservación del individuo y de la especie). El sistema respiratorio y digestivo, el corazón y el cerebro del animal, son distintos entre sí, pero se encuentran perfectamente integrados en una unidad mayor, **al servicio de la totalidad** que constituye el ser vivo (y la persona humana).

1.2. De naturaleza espiritual

La persona humana posee una naturaleza peculiar, irreductible a la naturaleza de los seres meramente materiales (ya sean inertes -meras cosas- o vivientes -plantas y animales).

a. **Naturaleza**: Se entiende por naturaleza **al modo de ser de algo** que le distingue de otros seres y le **permite obrar como tal** (ladrar y morder como

un perro se debe a su naturaleza canina). La naturaleza o esencia de cada cosa es lo que le permite ser definida. La naturaleza humana es un modo de ser estable que es principio del obrar, pero no un principio de operaciones fijas ni predeterminadas sino libres. La persona actúa *según* su naturaleza, pero el protagonista de la existencia es la persona singular, y no la naturaleza o especie donde el obrar ya está en gran medida predeterminado: la persona se encamina a **fines metaespecíficos** (más allá de los que tiene la especie con vistas a su autoconservación). La naturaleza humana asume las funciones que se encuentran los otros vivientes ya sean **vegetativas** (nutrición, crecimiento y reproducción) o **sensibles** (sentidos externos e internos, impulsos, aparato locomotor); pero cuenta con unas facultades que trascienden el nivel material, porque son **espirituales**: la inteligencia y la voluntad. La naturaleza humana es lo que permite identificar a la persona, de modo que cualquier individuo que posea la naturaleza humana, incluso aunque esté enfermo o se encuentre impedido para realizar sus operaciones propias, es persona. El feto, el enfermo mental, el anciano demenciado, etc., son personas y no dejan de serlo nunca, porque la condición de persona se posee por naturaleza, no por realizar determinados actos. «Para la condición de ser personal solo puede y debe haber un criterio: la pertenencia biológica al género humano» (R. Spaemann, *Personas*, 236). Desde esta perspectiva, se comprende que desde el momento que nos encontramos frente a un embrión humano ya cabe respetarlo como persona, pues si se trata de un individuo de la especie humana no es razonable pensar que no es persona, aunque todavía no haya podido desarrollar sus potencialidades (autoconciencia, actos libres, capacidad de donación y diálogo, etc.).

b. **Espiritual**: El espíritu o lo espiritual es un principio que no depende de lo material o de lo físico. Se puede distinguir lo espiritual de lo meramente **inmaterial**, porque esto último no es material pero **depende** de lo material para existir. Por ejemplo, la idea de blancura es inmaterial, pero para existir en la realidad precisa de una cantidad en donde se halle este color blanco determinado. **Lo espiritual no necesita nada material para existir**: Dios y los ángeles son realidades puramente espirituales, pues no precisan nada físico para existir. La persona humana, viviendo en el cuerpo y siendo esencialmente corporal, posee facultades de orden espiritual, la inteligencia y la voluntad que no están sometidas a procesos físicos, ni su obrar es el resultado de procesos meramente materiales. Esas facultades y operaciones revelan la existencia de un alma espiritual que asume también las funciones biológicas de los otros seres vivos: y eso, desde el mismo momento en que se puede hablar de la existencia de un ser humano.

De la espiritualidad se siguen otra serie de propiedades:

- **Perfección**: Para el pensamiento cristiano la persona es «lo más perfecto entre todas las cosas de la naturaleza» (Tomás de Aquino, *Suma de Teología* I, q. 29, a. 3). Por eso **aunque por su cuerpo forma parte del mundo natural, mediante su alma espiritual está sobre él.** La espiritualidad transforma todas las funciones humanas haciéndolas irreductibles a la mera animalidad: por ejemplo, la nutrición o la sexualidad humana son inexplicables desde la mera animalidad. En el fondo, **la espiritualidad hace que el fin de la persona humana vaya más allá de la autoconservación** del individuo o de la especie, pues puede proponerse otros fines diversos (incluso contrarios a la autoconservación). La autoconservación personal está al servicio de fines libremente elegidos: vivimos para amar y ser felices, y no solo para seguir viviendo o perviviendo a través de la especie. Sin embargo, la perfección de la persona está abierta a una perfectibilidad inagotable: siempre podemos desarrollar más potencias espirituales, pero para ello se precisa la relación con los demás.
- **Apertura y relación**: La inteligencia y la voluntad permiten a la persona abrirse a toda la realidad material, precisamente porque no son algo material. Si la inteligencia fuera material, esa materialidad impediría captar otras realidades materiales. Una comparación puede servirnos para comprenderlo mejor: si el cristalino del ojo fuera de un color determinado no podría ver otros colores; precisamente al carecer de un color determinado permite ver todos los colores. **La inteligencia puede conocer toda la realidad**, precisamente **porque su naturaleza consiste en no ser nada más que capacidad de captar** toda realidad material. La espiritualidad de la inteligencia permite la apertura y la relación con la realidad material, con los demás, incluso consigo mismo (autoconciencia, intimidad) y con Dios.
- **Autoconciencia**. Gracias a la reflexividad de su inteligencia, el hombre puede ponerse a sí mismo como objeto de conocimiento: la persona es a la vez sujeto y objeto de su conocer. La autoconciencia consiste en **«saber» que se está conociendo** («dase cuenta» de ello), es decir, *experimentar el propio yo* como sujeto de los propios actos, incluso con una valoración moral que acompaña al obrar. Pero la persona no es siempre autoconsciente y posee un valor intrínseco tanto si tiene conciencia como si no.
- **Intimidad**. La intimidad se refiere al **mundo interior**, al núcleo oculto de **donde se fraguan las decisiones más propias de la persona**. La intimidad no es observable desde fuera: solo la persona conoce su mundo interior y

nadie más que ella si no quiere darlo a conocer. Es un lugar sagrado del que somos dueños y solo dejamos entrar a quien queremos. Además, nadie puede obligarme «desde fuera» a mostrar mi intimidad. Por ejemplo, para evitar un castigo puedo decir lo contrario de lo que pienso, pero nadie me puede obligar a pensar de otro modo si yo no quiero. Del fondo de la intimidad surge mi obrar que adquiere el carácter de novedoso (lo que yo pienso o amo nadie más lo pensará o amará si yo no lo hago). Ninguna intimidad es igual a otra; por eso la persona es única, irrepetible e insustituible.

> «Persona significa que yo no puedo ser habitado por ningún otro, sino que en relación conmigo estoy siempre solo conmigo mismo; que no puedo estar representado por nadie, sino que yo mismo estoy por mí; que no puedo ser sustituido por otro, sino que soy único» (R. Guardini, *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid, 2000, 104).

- **Diálogo**: El yo personal se perfecciona en la comunión con los demás; en realidad, no acaba de conocerse del todo hasta que no se capta frente al tú: la persona toma conciencia de sí mismo y de su intimidad mediante la relación y el reconocimiento del otro. **Ser persona es ser alguien para otro.** La manifestación de la intimidad se realiza habitualmente a través de la palabra, pero también a través del cuerpo (el rostro y los gestos) o el vestido (protege del frío y la intimidad, pero también me manifiesto cómo quiero que me vean los demás).
- **Donación**: La persona se perfecciona cuando extrae algo de su **intimidad y lo entrega a otra persona como algo valioso, y ésta lo recibe como un don.** Pero solo podemos entregar aquello de lo que somos dueños. Los regalos que hacemos son expresión de nuestro amor: cuanto más valioso es aquello que regalamos más amor manifestamos. Pues bien, lo más valioso que tenemos es nuestra propia existencia. Solo el que es «dueño» de su vida (de sus actos) es capaz de «darla». Ni en su origen ni en su fin la persona depende de sí misma; de ella depende, en cambio, constituirse como donante y como don.

2. La persona humana como totalidad unificada

Hemos distinguido en la persona humana diversas operaciones y facultades de diverso tipo: nutrición, desarrollo, reproducción, conocimiento sensible, impulsos y funciones locomotoras, la inteligencia y la voluntad: estas últimas trascienden el nivel meramente biológico. Todas esas facultades pueden pre-

sentarse como yuxtapuestas o incluso contrarias (lo que se presenta apetecible a mis impulsos sensibles puede ser rechazado por mi voluntad libre). Sin embargo, **todas esas facultades se integran en la unidad de la persona** que es la que se alimenta, siente, desea, piensa y quiere. La persona es el todo, mientras que las facultades forman parte de ese todo de la persona, quien es la que en rigor, existe y actúa. Por eso se dice que **la persona es una totalidad unificada donde se integran y aúnan las facultades orgánicas y espirituales**.

La persona es mucho más que sus cualidades o su obrar: no se agota en su obrar porque vale mucho más **que sus acciones**. Por eso cabe condenar las acciones depravadas de una persona, pero no condenar a la persona misma: como fuente y origen de obrar libre puede en el futuro hacer obras valiosas o arrepentirse del mal realizado. **La persona,** en cuanto ser libre, **es una moralidad posible**, abierta al futuro, **merecedora de respeto y valoración**.

Cuando se ama sinceramente a una persona amamos mucho más que sus cualidades o acciones puntuales: **nuestro amor se dirige** a la fuente inagotable, **al núcleo último del ser personal.** No podemos decir con verdad que amamos el cuerpo de otra persona, pero no su alma: amamos a la persona entera que se nos presenta como una totalidad unificada. Al amar a las personas las amamos en su totalidad, o si se prefiere, en su sustancialidad como persona. No queremos la belleza o la inteligencia de la persona, sino que queremos a la portadora de esas cualidades por ser esta persona. **Si nuestro amor se dirigiera hacia una cualidad** de la persona (el azul de sus ojos o su timbre de voz) **el amor desaparecía al marchitarse esa cualidad** por accidente o por vejez.

3. La dignidad de la persona

Relacionado con la noción de persona se encuentra la de dignidad que posee unas raíces hondamente arraigadas en la cultura occidental. Con la palabra **dignidad** se designa una cierta **preeminencia o excelencia por la que una realidad resalta sobre otros seres por razón del valor que le es propio**. Según esto, la persona humana está revestida de una especial dignidad gracias a la cual «sobresale» o «destaca» sobre el mundo natural de tal modo que **cada persona posee un valor absoluto**. Habiendo un acuerdo fundamental en la necesidad de respetar los derechos básicos de la persona (a la vida, a la libertad de conciencia, a la intimidad, etc.) el problema surge a la hora de fundamentar esos derechos. ¿Quién o quiénes dotan de valor absoluto a la persona?

3.1. La explicación kantiana

Kant definió la dignidad como el **valor absoluto** de una realidad, **porque no admite una valoración relativa** (a otros) **o precio**. La dignidad no puede medirse, ni adquirirse o perderse. La pregunta por el fundamento de la dignidad es la pregunta por un absoluto, por algo **cuyo valor esté fuera de toda valoración extrínseca.**

Para Kant la **humanidad misma es una dignidad**, porque el hombre no puede ser tratado por ningún hombre (ni por otro, ni siquiera por sí mismo) **como un simple medio, sino siempre, a la vez, como un fin.** De ahí que la persona no tenga precio sino dignidad. Un objeto, una cosa, puede tener el valor que estemos dispuesto a pagar por ella: esto es el **precio**. Los objetos son valiosos en la medida en que son valorados por sujetos; por tanto, **su valor es extrínseco y relativo**. Pero los sujetos personales poseen un valor que es independiente de cualquier valoración que desde fuera se haga de ellos. Por eso dice Kant que **posee valor intrínseco o «dignidad»**. Ahora bien, Kant solo puede apelar al imperativo moral que me ordena en cualquier caso respetar a la persona como un fin en sí mismo, porque existe algo en mi conciencia que me ordena imperativamente tratar a cada hombre como un fin en sí mismo. Pero ¿hay algo real y objetivo que avale este hecho de conciencia?

> El proceso de secularización que se inició en la modernidad y culminó en la Ilustración llevó a intentar fundamentar lo absoluto no en Dios, sino en el propio hombre. ¿Qué es lo distintivo o lo que hace que el hombre sobresalga sobre los demás seres de la naturaleza? La respuesta se da desde el hombre: la capacidad de decidir sobre sí mismo. Sin embargo, no siempre estamos en condiciones de decidir por nosotros mismos. La autoposesión plena de mis acciones no se da siempre ni completamente: no nos acabamos de conocer del todo, ni siempre; no soy totalmente dueño de mis acciones, por ignorancia o por una pasión muy fuerte. Además, mi criterio subjetivo no coincide con el de otras subjetividades. Una solución es que cada uno decida sobre su vida mientras puede hacerlo; pero esto no sirve para los no nacidos, puesto que nunca han gozado de conciencia. ¿Y sobre los enfermos inconscientes? ¿Quién decide? Entonces, si el sujeto individual no es la fuente y origen del valor absoluto, ha de recurrirse a una instancia supraindividual que otorgue valor al hombre: el Estado.

3.2. La fundamentación jurídico-positiva

Si no hay una instancia superior a la que apelar para fundamentar la dignidad solo queda la mera justificación por vía de hecho, apelando a la voluntad humana, pero no la del sujeto individual, sino a **la voluntad general**. Es la so-

ciedad la que otorga la dignidad a los individuos personales: en esto consiste **positivismo jurídico** que afirma que los **valores son los que en cada caso determina la sociedad**, hasta el punto de que una conducta no se castiga porque sea mala sino que es mala porque se castiga. El positivismo conduce a pensar que **los derechos humanos se ligan a una determinada situación histórica, social o cultural, y por tanto no son universales.**

> El valor que se defiende hay que adscribirlo a un momento histórico dado, puesto que la ley positiva se debe exclusivamente a la autoridad que la promulga, en un lugar y en un momento determinado. De este modo, se debe admitir el carácter exclusivamente cultural de los Derechos Humanos, relativos a la época y a la cultura en que fueron promulgados. Esos derechos vendrían a ser unos complejos mecanismos de defensa que el hombre mismo inventa para protegerse frente a los individuos de su misma especie. Gracias a esos mecanismos la especie humana ha sido capaz de subsistir con el paso del tiempo.

El planteamiento positivista reconoce un valor y dignidad en la persona, pero **se trata de un valor otorgado, relativo a la sociedad** que lo otorga. No obstante, si todo valor es relativo al sujeto que valora, entonces «no se puede llamar crimen a la aniquilación completa de todos los sujetos que valoran» (R. Spaemann, *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, 101). Si no queremos caer en la devaluación práctica de la palabra «dignidad» hemos de otorgarle **un valor previo, absoluto e independiente de toda valoración extrínseca.**

> En otras palabras, o hay un fundamento metafísico para reconocer esa especial dignidad a todos los ejemplares de la especie humana, o ésta solo se puede atribuir al hecho histórico de que la comunidad internacional se ha puesto mayoritariamente de acuerdo en reconocerla. Si la dignidad personal descansa en un valor ontológico es algo que se posee desde un principio, previo a todo acuerdo entre los hombres y a su reconocimiento jurídico.

3.3. La fundamentación metafísica y teocéntrica

En el pensamiento clásico el único absoluto es Dios; la filosofía moderna ha intentado hacer del hombre un absoluto y para ello ha buscado diversas instancias -la conciencia y la libertad, principalmente-. En el pensamiento cristiano, la dignidad deriva de la apertura de la persona a la trascendencia: **la persona no pertenece al mundo de la naturaleza porque la trasciende**. Trascender el mundo hace del hombre un ser destinado a un fin absoluto, no relativo, de ahí que su vida sea, en cierto modo, sagrada. En otras palabras, el hombre es la única criatura que Dios ha amado por sí misma. La persona humana (toda persona) **es digna por el mero hecho de ser un individuo de la especie hu-**

mana: la dignidad humana como tal no es un logro ni una conquista, sino una verdad derivada de su naturaleza. Lo que sí se puede conquistar es el **reconocimiento** por parte de la sociedad de su valor y dignidad.

> La dignidad no es algo que se deba alcanzar pues ya se es digno desde el momento en que se es hombre. No existe algo parecido a la *persona potencial*: «no hay personas potenciales; las personas tienen potencias o capacidades. Las personas pueden desarrollarse, pero ninguna cosa se transforma en una persona. Alguien no llega a ser tal por vía de procedencia a partir de algo (...). La persona no es el resultado de un cambio, sino de una generación» (R. Spaemann, «¿Es todo ser humano una persona?», *Persona y Derecho*, 37, 1997, 18).

La exigencia del respeto absoluto que la persona humana merece descansa en un fundamento que ha de ser también absoluto, y no relativo al hombre: «solo el valor del hombre en sí -no únicamente para los hombres- hace de su vida algo sagrado y confiere al concepto de dignidad esa dimensión ontológica sin la cual no puede pensarse siquiera lo que con ese concepto se quiere expresar» (R. Spaemann, *Lo natural y lo racional*, 102). Que la persona tiene un **carácter absoluto significa que la persona es un fin en sí misma, y no se la puede usar como un medio instrumental para otros fines**. En la tradición cristiana la única forma de afirmar la dignidad incondicionada de la persona humana es afirmar que hay una **instancia superior que me hace a mí respetable frente a los demás.**

> Solo la realidad de que Dios -la Persona absoluta- ha querido al hombre como un fin en sí mismo y le ha otorgado también la posibilidad de relacionarse libremente con Él, es capaz de fundamentar de modo incondicional el respeto que la persona merece. En otras palabras, no hay un motivo suficientemente fuerte para respetar a los demás si no se reconoce que respetando a los demás, respeto a Aquél que me hace a mí respetable frente a ellos. Si prescindimos de esta fundamentación, los Derechos Humanos resultan vacíos, quedando su contenido a merced de la contingencia histórica o del arbitrio humano. La dignidad no es una autoexaltación del hombre mismo que se autoconcede para ser respetado por los demás, sino un título otorgado por quien me ha llamado a la vida como persona.

Ejercicio 1: Vocabulario

Identifica el significado de las siguientes palabras y expresiones usadas:

- Persona
- Sustancia
- Viviente
- Orgánico
- Individual
- Espiritual
- Inmaterial
- Autoconciencia
- Intimidad
- Precio
- Positivismo jurídico

Ejercicio 2: Guía de estudio

Contesta a las siguientes preguntas:

1. ¿Cómo se puede definir a la persona?
2. ¿Qué quiere decir que la persona es sustancia individual?
3. ¿Qué funciones propias de un viviente orgánico realiza la persona?
4. ¿Qué facultades y operaciones son específicas de la persona humana (no comunes a las de los demás vivientes orgánicos)?
5. ¿En qué se diferencia lo inmaterial de lo espiritual?
6. ¿Qué propiedades se derivan del carácter espiritual de la persona?
7. Si un individuo humano no tiene autoconciencia (de manera transitoria o permanente) ¿sigue siendo persona?
8. ¿Qué es la intimidad de la persona?
9. ¿Qué funciones cumple el vestido en la persona humana?
10. ¿Cuál es el fin de los seres meramente naturales? ¿Cuál es el fin de la persona humana?
11. ¿Qué significa que la persona es una moralidad posible?
12. ¿Se puede amar a la persona pero no su cuerpo? ¿Por qué?
13. ¿Hay verdadero amor cuando se aman las cualidades de la persona, pero no a la persona misma? ¿Por qué?

14. ¿Qué quiere decir que la persona tiene fines metaespecíficos?
15. ¿En qué se diferencia dignidad y precio?
16. ¿Son los Derechos Humanos fruto de la cultura de un pueblo? ¿Son entonces variables según el lugar y el momento histórico?
17. ¿Dónde se fundamenta la dignidad humana en el positivismo jurídico? ¿Y en el cristianismo?
18. ¿Es todo individuo humano una persona humana? ¿Tiene dignidad todo ser humano?

Ejercicio 3: Comentario de texto

Lee el siguiente texto y haz un comentario personal utilizando los contenidos aprendidos:

Es posible dar un significado preciso a «ser humano». Podemos utilizarlo como equivalente a «miembro de la especie *Homo sapiens*». Determinar si un ser es miembro de una especie concreta es algo que se puede hacer científicamente, examinando la naturaleza de los cromosomas en las células de los organismos vivos. En este sentido, no existe duda de que desde los primeros momentos de su existencia, un embrión concebido de un óvulo y un espermatozoide humano es un ser humano; y lo mismo ocurre con el ser humano que se encuentre discapacitado psíquicamente de la manera más profunda e irreparable, incluso con un bebé que haya nacido sin cerebro.

Existe otro uso del término «humano», el propuesto por el teólogo protestante [...] Joseph Fletcher, que ha confeccionado una lista de lo que él denomina «indicadores de la condición humana», entre los cuales se encuentran los siguientes: conocimiento y control de uno mismo, sentido del futuro, sentido del pasado, capacidad de relacionarse con otros, preocupación por los demás, comunicación y curiosidad. Éste es el sentido del término que tenemos en mente cuando alabamos a alguien diciendo que es «un verdadero ser humano» o que muestra «cualidades verdaderamente humanas». Al decir esto, naturalmente no nos estamos refiriendo a la pertenencia de una persona a la especie *Homo sapiens*, cosa que como hecho biológico rara vez se pone en duda, sino que queremos decir que los seres humanos poseen de forma característica ciertas cualidades, y que esta persona en concreto las posee en un alto nivel.

[...] Para el primer sentido, el biológico, simplemente utilizaré la [...] expresión «miembro de la especie *Homo sapiens*», mientras que para el segundo utilizaré el término «persona». Este uso del término «persona» se presta desafortunadamente a confusión, debido a que se utiliza a menudo con el mismo sentido que «ser humano». Sin embargo, los dos términos no son equivalentes, ya que podría haber una persona que no fuera miembro de nuestra especie del mismo modo que podría haber miembros de nuestra especie que no fueran personas.

(P. SINGER, *Ética práctica*, Cambridge University Press, 1995, cap. 4, 69-70)

TEMA 3 ORIGEN DE LA PERSONA HUMANA

La persona tiene una dimensión espiritual por la que trasciende lo material, que le dota de un carácter sobresaliente, con un valor intrínseco o dignidad. Pero ¿de dónde surge lo espiritual de la persona? Las explicaciones evolucionistas pueden llegar a explicar la dimensión corporal, pero el espíritu de la persona no es el resultado de procesos biológicos, por muy complejos que sean. Lo espiritual de la persona solo puede provenir de un acto creador de Dios que otorga al ser humano dignidad y valor absoluto. La cuestión del origen puede explicarse tanto desde la naturaleza o especie como desde la persona singular. Tanto en una perspectiva como otra, es una cuestión difícil pues ninguno de nosotros estuvo en el origen de la humanidad, ni ninguno de nosotros tiene experiencia ni conciencia de su propio origen.

SUMARIO

1. EL ORIGEN DE LA ESPECIE HUMANA. 1.1. La evolución de las especies. 1.2. Evolucionismo materialista. 1.3. Creación y evolución. 1.4. Finalismo y creación: el principio antrópico. 1.5. Una especie biológicamente deficiente pero exitosa • **2. EL ORIGEN DEL ALMA ESPIRITUAL.** 2.1. El traducionismo. 2.2. La doctrina de la creación directa • **3. EL PROBLEMA DEL MOMENTO DE LA ANIMACIÓN.**

Durante mucho tiempo, la explicación sobre el origen del linaje humano se reservaba a los mitos antiguos y a las explicaciones religiosas. Para la tradición judeocristiana lo esencial acerca de los orígenes del hombre se encuentra en el libro del Génesis: el hombre fue creado por Dios a su imagen y semejanza del barro de la tierra hace unos miles de años. Con el desarrollo de las ciencias experimentales, los datos bíblicos comienzan a ser discutidos: la edad del hombre sobre la tierra es mucho mayor de lo que se pensaba; y la idea de creación comienza a ser cuestionada por la teoría de la evolución. Puesto que el hombre es un ser vivo que habita en el mundo natural junto a otros seres que comparten algunas propiedades comunes, ¿acaso la especie humana no será, simplemente, una especie animal más evolucionada? En definitiva, si el hombre no es más que un producto de la trasformación de la materia ¿existe realmente alguna diferencia esencial entre el hombre y el resto de los vivientes? Como se puede vislumbrar la pregunta acerca del origen del hombre afecta al núcleo de la cuestión sobre el lugar del hombre en el cosmos, a su ser persona, a su espiritualidad, y por tanto a su dignidad.

1.1. La evolución de las especies

En la mentalidad popular ha calado la idea de que el evolucionismo afirma que «el hombre procede del mono». Esta afirmación es falsa, entendida en sentido literal y ningún científico la sostiene en la actualidad. Lo que afirma la teoría evolutiva es que el hombre proviene de un remoto antepasado del que procede tanto el hombre como los póngidos o simios antropoides actuales (chimpancé, orangután y gorila). La discusión científica se centra ahora en la identidad, caracteres y antigüedad de dicho antepasado común.

La idea de evolución ya se encuentra presente al menos desde el pensamiento griego desde el siglo VI a. C. En la escuela jónica subyace el concepto de evolución natural y continua del mundo, aunque el «elemento primordial» de la que procede varíe en cada caso: el agua, el aire o el fuego. Durante la Edad Media, se difundió una interpretación literal del relato bíblico de la creación, lo que propició la creencia en el fijismo de las especies, que fueron creadas por Dios tal como existen ahora, dejando de lado todo cambio evolutivo.

Con el desarrollo de las ciencias experimentales se volvió a plantear de nuevo la idea de la transformación y evolución de las especies. Para el **transformismo** de **Lamarck** (1744-1829) la Naturaleza ha producido sucesiva y gradualmente todos los seres vivos, desde los más simples a los más complejos, según una secuencia de **transformación** lineal, que tiene como motor principal la **tendencia a adaptarse a las nuevas situaciones** de acuerdo con la hipótesis de uso y desuso de los órganos: es la función la que crea el órgano, lo transforma,

lo fortalece o, por el contrario, lo atrofia. Y es **el organismo el que evoluciona en su esfuerzo por adaptarse al medio en el que vive**. El ejemplo clásico es el de la jirafa: gracias a los esfuerzos por alcanzar alimentos situados a alturas cada vez mayores, el cuello se fue alargando y esas variaciones se trasmitieron a sus descendientes.

En 1859, **Darwin** publicó *El origen de las especies* que contribuyó a sistematizar la teoría evolucionista. La explicación darwinista asume que la adaptación al medio y la lucha por la vida producen la **selección natural de las mejores alternativas**. Los seres mejor adaptados y más resistentes en la lucha por la supervivencia tendrán más descendencia y mediante un proceso gradual, **las pequeñas ventajas se irán acumulando hasta producir nuevas especies**. Así pues, son dos las ideas principales de la tesis de Darwin: variabilidad de las especies a través de la descendencia y la selección natural.

Las leyes de la genética descubiertas por **Mendel** sirvieron para apoyar la hipótesis evolucionista. De esta manera, en 1937 se formuló la denominada **teoría sintética** de la evolución o **neo-darwinismo** que afirma que las **variaciones evolutivas son mutaciones genéticas**, es decir, cambios en el ADN que se producen de manera **fortuita**. Existen muchas mutaciones y la mayoría provocan trastornos que hacen inviable al nuevo ser; pero algunas mutaciones pueden ser viables y beneficiosas y se trasmiten hereditariamente. Esas mutaciones benéficas son pocas y muy pequeñas, y hacen falta enormes periodos de tiempo para que lleguen a producirse cambios significativos en las especies. Posteriormente han surgido nuevas explicaciones que vienen a corregir la teoría neodarwinista: teoría neutralista, teoría de los equilibrios puntuados, etc. Además, los nuevos hallazgos paleontológicos hacen que la teoría evolucionista, ampliamente aceptada en el mundo científico, sea todavía un campo de investigación muy abierto.

1.2. Evolucionismo materialista

Las teorías evolucionistas no entrarían en conflicto con una visión cristiana del hombre sino fuera porque la interpretación filosófica de los datos científicos ha estado muchas veces mediatizada por presupuestos materialistas. Así, el **evolucionismo emergentista** afirma que **la materia es eterna y mediante procesos de autoordenación** adquiere las configuraciones que actualmente conocemos. La aparición del hombre y su posterior evolución cultural, sería un proceso continuo y casual, fruto de **mutaciones espontáneas nacidas de la estrategia adaptativa de los individuos sobrevivientes frente a determi-**

nados cambios del entorno. De esta manera el equilibrio y el orden de la naturaleza no surgen de un control más elevado y exterior o de la existencia de leyes que operen directamente sobre la totalidad, sino de la lucha entre los individuos por su propio beneficio. **La aparición de la conciencia** humana se explica por el mismo mecanismo genético de cambios espontáneos o reactivos que dan origen a las especies animales. En este contexto, no tiene sentido hablar de la aparición de una inteligencia superior a la de los animales, y consiguientemente de un alma espiritual.

1.3. Creación y evolución

Hasta finales del siglo XVIII era común la creencia de que todas las especies animales actuales habían tenido origen por Creación. La noción de **Creación** (aunque conocida históricamente por Revelación) es metafísica: «crear» **es hacer algo de la nada** y no a partir de una realidad preexistente. Una interpretación excesivamente literal de los textos bíblicos llevó a pensar en la Edad Media que Dios había creado todas las especies animales tal y como las conocemos en la actualidad. La acción creadora de Dios se extendía a toda la realidad material de manera directa e inmediata. Esta interpretación **estática y fijista** de la Creación ha suscitado en la actualidad fuertes polémicas entre creacionistas y evolucionistas.

Pero la noción científica de **evolución no se opone** intrínsecamente a la noción filosófica de **Creación**. Por eso, no existe la alternativa evolución-creación, como si se tratara de dos posturas entre las que hubiera que elegir. Se puede admitir la existencia de la evolución y al mismo tiempo afirmar que esa materia que ha evolucionado es fruto de una creación divina. Toda la realidad material tiene un carácter dinámico mediante la operación de las causas segundas. Así planteada la cuestión la teoría científica de la evolución no se opone a la fe cristiana. De hecho, Juan Pablo II reconoció que hoy en día «la teoría de la evolución es más que una hipótesis» (*Mensaje a los miembros de la Academia Pontificia de las ciencias*, 22 de octubre, 1996, n. 4). Solo en el caso de que se adoptara una interpretación cerrada al espíritu, una determinada explicación evolucionista sería contraria a la Revelación cristiana: «las teorías de la evolución que, en función de las filosofías en las que se inspiran, consideran que el espíritu surge de las fuerzas de la materia viva o que se trata de un simple epifenómeno de esta materia, son incompatibles con la verdad sobre el hombre. Por otra parte, esas teorías son incapaces de fundar la dignidad de la persona» (*Ibíd.*, n. 5). Una visión materialista del hombre tiene consecuencias

éticas, pues «el hombre no debería subordinarse, como simple medio o mero instrumento, ni a la especie ni a la sociedad; tiene valor por sí mismo. Es una persona (...) En virtud de su alma espiritual, toda persona, incluyendo su cuerpo, posee esa dignidad» (*Ibídem*). Hay dos hechos que pueden ayudarnos a comprender la no incompatibilidad entre evolución y creación, especialmente al tratar del origen del hombre como especie: el principio antrópico y la deficiencia biológica natural del hombre.

1.4. Finalismo y creación: el principio antrópico

La reflexión filosófica asume el conocimiento espontáneo de manera crítica. En la experiencia ordinaria captamos que nuestro obrar se dirige hacia la consecución de fines. Este esquema finalístico se encuentra presente desde las estructuras biológicas más simples hasta las unidades más complejas de vida.

> Algunos autores como Jacques Monod (*El azar y la necesidad*) afirman que aplicar al mundo natural la idea de finalidad es un antropomorfismo injustificado. Pero más bien es el azar lo que debe ser justificado, pues la experiencia común nos habla más bien de una intencionalidad en los procesos naturales. Desde el ámbito científico se pueden constatar regularidades o leyes, pero determinar si esas regularidades son fruto del azar o de una inteligencia ordenadora no es su cometido, sino de la filosofía. Para la metafísica clásica, la ley de la vida es parte de una ley cósmica y de un orden inteligente. Si los procesos naturales tienen un propósito deliberado es razonable pensar que ese orden proviene de una Inteligencia creadora, exterior al mundo, que ha dotado al cosmos de un dinamismo intrínseco, el cual se mueve hacia sus fines propios, según unas tendencias preferentes. Por eso, la admisión de la finalidad en el Universo se asocia con la idea de Creación.

Es cierto que el hombre presenta un desarrollo evolutivo semejante al de las demás especies, donde los individuos presentan patrones de conducta semejantes. Pero en el hombre esos **patrones generales se ven ampliamente superados por la historia personal** o biográfica. En el hombre «reconocemos un orden de existencia que no depende del sometimiento del sujeto a una ley general, ya sea extrínseca o inmanente, sino que ese orden parece depender, en cuanto a su ser, del sujeto mismo en cuanto individuo. En este orden de existencia, los actos son únicos e irrepetibles y llevan una impronta personal del sujeto en cuanto individuo, y no en cuanto miembro de una especie» (A. Serani Merlo, *El viviente humano*, Eunsa, Pamplona, 2000, 118). En definitiva, «lo propio del hombre como especie es la posibilidad que tiene cada uno de los individuos que la componen de tener una vida propia» (*Ibidem*). Estas singularidades de la especie humana han llevado a pensar que el proceso evo-

lutivo ha seguido una dirección, un camino hacia un fin bien determinado: **la evolución parece estar dirigida a la aparición del hombre** como culmen de ella. Parece que el Universo apareció con las características suficientes y necesarias para que su evolución diera lugar a la vida inteligente: esto es lo que se conoce como el **principio antrópico**.

1.5. Una especie biológicamente deficiente pero exitosa

En comparación a otros animales, el ser humano está poco dotado biológicamente para la lucha por la vida y su adaptación morfológica al medio es mínima. Además, el hombre nace prematuramente. Siguiendo los criterios de la selección natural, hace tiempo que hubiera desaparecido de la tierra ¿Cómo se explica entonces su supervivencia? Las especies animales se adaptan al medio para poder sobrevivir, pero el **hombre**, por el contrario, **adapta el medio** a sus propias necesidades.

> Es cierto que también en el mundo animal se dan pequeñas modificaciones del entorno en beneficio del ser vivo; por ejemplo, un hormiguero, una madriguera o una colmena. Además del carácter limitado de esas trasformaciones, éstas se rigen siempre por fines básicos de autoconservación, mientras que el grado de complejidad desarrollado por el hombre es mucho mayor, no siempre ligado a la satisfacción de necesidades vitales (un museo de Arte, o un jardín).

Así pues, **la especie humana no precisa la adaptación morfológica** sino que **de manera activa modifica su entorno en beneficio propio**: esto supone un cierto **dominio del entorno y no su subordinación a él**. «Nuestra especie experimentó cambios que aparentemente le hicieron más débil. Pero el "despertar espiritual" -es decir, la aparición de la autoconciencia, y el dominio del "yo" y de las conductas sociales- le permitió superar la adaptación natural del resto de los animales. El ser humano domina hoy la naturaleza desde su principal adaptación: la cultura» (M. Artigas-D. Turbón, *El origen del hombre*, 40). Gracias a su racionalidad el hombre no es sujeto pasivo sino agente activo frente al medio, mientras que el resto de los seres depende en mayor grado de la herencia genética en sus adaptaciones: tienen mayor eficacia inmediata pero también una dependencia sin flexibilidad. Por ejemplo, las aves tienen alas para volar, pero no pueden cambiar el ala por una mano o por una aleta si conviniera. El ser humano, por el contrario, puede hacer alas para volar, aletas para nadar, o arados para cultivar la tierra.

Toda esa aplicación de la razón al mundo se hace posible por la transmisión de información de unos individuos a otros, a través del tiempo, en una comu-

nidad: el hombre «depende críticamente de ese conocimiento circulante en el grupo –en la sociedad– para hacer viables sus crías y sacar partido de las potencialidades cerebrales. Ninguna otra especie depende tan crucialmente de sus capacidades cognitivas para la supervivencia, y si se pierde la información de grupo es como si se perdiera el ala o la aleta» (M. Artigas-D. Turbón, *El origen del hombre*, 36). Todo esto indica que en la **especie humana rige un principio que asume y supera la lucha por la vida** donde solo los mejor dotados sobreviven: **el principio de cooperación** donde todos los individuos de la especie son beneficiados de la cultura acumulada. De esta manera, la **prematuridad del parto**, en lugar de convertirse en una desventaja, se convierte en un **acierto evolutivo** porque **el bebé tiene que acabar de desarrollarse en un útero social** y completar la formación del cerebro en un mundo de estímulos cambiantes (lo cual da pie para pensar en una mayor plasticidad del cerebro con una consiguiente mayor capacidad de aprendizaje).

2. El origen del alma espiritual

La explicación sobre el origen de la especie humana, si admitimos la aparición de algo novedoso, no sometido a meros mecanismos evolutivos, nos abre a la dimensión espiritual y personal de la vida humana. Pero resulta insuficiente a la hora de explicar el origen de cada persona individual, es decir, de su alma espiritual. Se trata de una cuestión difícil, pero importantísima, ya que plantea la cuestión de cómo una realidad espiritual depende de principios meramente biológicos. Todo parece apuntar a que el alma humana es engendrada al mismo tiempo que el cuerpo, pero la concomitancia en el origen del cuerpo y del espíritu no quiere decir que haya una relación de causalidad directa entre uno y otro principio.

2.1. El traducionismo

Una explicación es el **traducionismo** (del latino *traducere*: entregar): **los padres entregan al nuevo ser su cuerpo o su alma**.

- Traducionismo **corporal**: la trasmisión del alma espiritual sucedería de modo análogo al resto de los animales. Por la **unión de las células germinales** (masculina y femenina, espermatozoide y gameto) **de los padres** se genera un nuevo ser vivo, con su cuerpo y su principio vital. El problema radica en que el alma espiritual excede las funciones del principio vital de los demás vivientes: el espíritu no puede proceder de lo corporal, porque el efecto y la causa deben ser proporcionados. La materia puede producir seres materiales pero no puede producir seres espirituales.

- Traducionismo **espiritual**: el alma espiritual sería engendrada **a partir del alma de los padres** que la "entregan" al hijo. Pero esta explicación tampoco parece metafísicamente posible porque eso querría decir que el alma de los padres comunica una parte de su alma al hijo engendrado, lo cual no tiene sentido porque el alma no es divisible.

2.2. La doctrina de la creación directa

Entre los filósofos medievales se defiende que el alma humana ha de tener una causa espiritual; pero esta no es el alma de los padres. Cada alma ha de ser creada y como solo Dios tiene la potencia de crear, hay que admitir que **cada alma humana es inmediatamente creada por Dios**. En efecto, cada persona supone **un acto creador singular** de Dios. Ciertamente todo lo que existe le debe a Dios su existencia, pero en el caso del hombre «cada ser humano» es fruto de un libre decisión divina. «No somos el producto casual y sin sentido de la evolución. Cada uno de nosotros es el fruto de un pensamiento de Dios. Cada uno de nosotros es querido, cada uno es amado, cada uno es necesario» (Benedicto XVI, *Homilía de comienzo de Pontificado*). Nadie existe por casualidad ya que, incluso aunque sus padres no la desearan, Dios quiso expresamente su existencia. Cada alma humana es creada directamente por Dios: eso quiere decir que **la obra creadora de Dios no es un momento pretérito ya concluido**, sino que Dios crea continuamente nuevos seres.

La tesis de la creación directa del alma espiritual parece presentar un cierto dualismo: los padres generan el cuerpo y Dios crea el alma que debe unirse al cuerpo, como si se tratara de dos sustancias que se unieran posteriormente. Durante siglos se ha hablado de «infusión del alma humana» y de «recepción del alma en la materia biológicamente organizada». Estas expresiones pueden ser interpretadas de manera errónea. Se da con ellas la impresión de que los padres solo engendran el cuerpo del hijo y Dios el alma, como si cada uno diese el ser a una parte del hombre. Los padres serían solo padres del cuerpo, pero no de la persona entera. Además, si el alma viene de fuera, esto supondría que, al menos un instante, el alma habría tenido una existencia independiente del cuerpo; y el cuerpo una existencia sin alma.

Los padres son responsables realmente de la generación del hijo: del fruto de su unión nace un individuo de la especie humana. Pero el hombre es algo más que el individuo de una especie. Es una persona: esto quiere decir que es un ser inteligente, libre, uno y único, irrepetible, fin en sí mismo, que no vive solo para la especie, sino también para sí, para su propia realización inmortal.

Cuando **Dios crea** el alma no está llenando un vacío que hubiera dejado la reproducción proveniente de los padres sino que está actuando y **elevando el acto mismo de los padres**. Éstos no crean el ser espiritual porque supera su capacidad; **pero preparan dispositivamente la acción creadora de Dios**. Y por eso se llama **«procreación»** a la acción de los padres, es decir, a la preparación o disposición de la materia para la acción creadora. Por lo tanto los padres son verdaderos padres porque se da verdadera generación; y al mismo tiempo son colaboradores libres y responsables en orden a la acción creadora de Dios.

> Esta acción creadora de Dios no es ni preternatural, ni sobrenatural, porque está inscrita en el curso ordinario de la naturaleza. Es un modo normal del concurso de Dios con las criaturas racionales y libres. Sin embargo, la aparición del alma espiritual es un fenómeno cualitativamente distinto de todos los otros fenómenos naturales porque aparece algo novedoso, una persona, realidad espiritual, esencialmente distinta y superior a la naturaleza. Pero no hay dos acciones constitutivas del ser humano, aunque sea preciso un doble principio. No hay acción de la naturaleza por una parte y acción divina por otra, porque en realidad hay generación de un compuesto y no solo del cuerpo.

3. El problema del momento de la animación

Desde el punto de vista de la ciencia experimental un embrión humano es básicamente igual que el embrión de otros mamíferos. En efecto, no se puede observar por el microscopio cuando el embrión humano posee alma espiritual, y es entonces persona. ¿Cuándo pone Dios el alma espiritual en la materia predispuesta para ser persona? Esta pregunta no puede responderse desde la ciencia experimental.

Aristóteles y posteriormente santo Tomás, sostuvieron la doctrina de la **animación retardada** según la cual en **el origen de cada vida humana hay un proceso gradual**. Primeramente el ser vivo posee únicamente un alma vegetativa; al cabo de unos días ese ser vivo posee el alma sensitiva propia de los animales; solo al cabo de cuarenta o noventa días (dependiendo si es hombre o mujer) se puede decir que posee un alma racional. Estos autores se basaron en el principio de proporcionalidad entre el alma y el cuerpo. Una cantidad muy pequeña de cuerpo no es todavía capaz de recibir la perfección del alma espiritual: solo cuando la materia sea capaz, el alma puede informar a ese cuerpo. Se habla entonces de fetos formados (informados por el alma racional) y de fetos no formados (todavía no informados por el alma espiritual). Como se puede apreciar se trata de una aplicación deficiente de la doctrina hilemórfica, basándose en la rudimentaria biología antigua y medieval. Curiosamen-

muchos de los que rechazan la metafísica tomista se adhieren sin muchos recelos a su biología, claramente superada.

> Los problemas éticos suscitados son graves. ¿Qué estatuto ontológico tienen los embriones humanos? En realidad ¿se pueden decir que sean realmente humanos? ¿Pueden ser considerados simplemente como células en proceso de ser humano? ¿Pueden ser, por tanto, objeto de manipulación?

Los problemas antropológicos ya fueron de algún modo advertidos por el mismo santo Tomás. Cabe preguntarse qué es el embrión antes de ser informado por el alma racional; y la respuesta tomista habla de una **unidad** en ese proceso gradual. **El hombre genera a un hombre** (y no a una planta que llegará a ser hombre). Con los datos biológicos actuales es sencillo suponer que desde el comienzo de la concepción humana hay realmente una nueva vida humana, porque la célula germinal está dotada ya de una asombrosa estructura, propia de un individuo concreto de la especie humana: es ya un cuerpo orgánico que por sí mismo se desarrollará en un ser con todas las facultades humanas. **No se trata,** por tanto, **de un ser humano en potencia, o una persona potencial** sino más bien **es un ser humano con todas sus potencialidades** que se desplegarán a lo largo de su existencia. Evitando la polémica con la biología y la filosofía (la Iglesia predica una doctrina de salvación, y no una teoría biológica ni filosófica), Juan Pablo II afirmó que desde el momento de la concepción, el ser humano debe ser respetado y tratado **como persona**: si no es humano desde el principio no llegará a serlo nunca.

Ejercicio 1: Vocabulario

Identifica el significado de las siguientes palabras y expresiones usadas:

- Transformismo
- Evolucionismo
- Selección natural
- Adaptación morfológica al medio
- Lucha por la vida
- Neo-darwinismo
- Emergentismo
- Fijismo
- Creación
- Principio antrópico
- Traducionismo
- Principio de cooperación
- Procreación
- Animación retardada

Ejercicio 2: Guía de estudio

Contesta a las siguientes preguntas:

1. ¿Qué es el evolucionismo emergentista?
2. ¿Cuáles son los mecanismos que regulan la selección natural?
3. ¿Se opone la idea de Creación a la de evolución de las especies?
4. ¿Se da en el hombre una adaptación morfológica al medio?
5. ¿Es el hombre la especie animal con mejor capacidad de adaptación? ¿Por qué?
6. ¿Se puede decir que el alma del hijo procede de las células germinales de los padres? ¿En qué sentido? ¿Por qué?
7. La llegada de un ser humano al mundo ¿es esencialmente distinta al nacimiento de cualquier otro mamífero? ¿Por qué?
8. ¿Qué papel juegan los padres en el origen de una nueva persona?
9. ¿Plantea algún problema ético la doctrina escolástica de la animación retardada?
10. ¿Hay seres que llegarán a ser personas humanas? ¿Existen personas potenciales?
11. ¿Se puede decir que los padres crean el cuerpo del hijo y Dios crea el alma espiritual?
12. ¿Hay un salto de tiempo desde que surge una nueva vida humana y la «infusión» del alma por parte de Dios?
13. Desde la ciencia experimental ¿Cuándo se puede decir que el embrión está animado por un alma espiritual?
14. ¿Qué significa que Dios crea «inmediatamente» el alma humana?
15. ¿No crea Dios el cuerpo del hijo en la concepción de un nuevo ser humano?

Ejercicio 3: Comentario de texto

Lee el siguiente texto y haz un comentario personal utilizando los contenidos aprendidos:

Algunos intentan justificar el aborto sosteniendo que el fruto de la concepción, al menos hasta un cierto número de días, no puede ser todavía considerado una vida humana personal. En realidad, «desde el momento en que el óvulo es fecundado, se

inaugura una nueva vida que no es la del padre ni la de la madre, sino la de un nuevo ser humano que se desarrolla por sí mismo. Jamás llegará a ser humano si no lo ha sido desde entonces. A esta evidencia de siempre, la genética moderna otorga una preciosa confirmación. Muestra que desde el primer instante se encuentra fijado el programa de lo que será ese viviente: una persona, un individuo con sus características ya bien determinadas. Con la fecundación inicia la aventura de una vida humana, cuyas principales capacidades requieren un tiempo para desarrollarse y poder actuar» (Congregación para la Doctrina de la Fe, 18 noviembre, 1974). Aunque la presencia de un alma espiritual no puede deducirse de la observación de ningún dato experimental, las mismas conclusiones de la ciencia sobre el embrión humano ofrecen «una indicación preciosa para discernir racionalmente una presencia personal desde este primer surgir de la vida humana: ¿cómo un individuo humano podría no ser persona humana?» Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Donum vitae*, 22 febrero, 1987).

Por lo demás, está en juego algo tan importante que, desde el punto de vista de la obligación moral, bastaría la sola probabilidad de encontrarse ante una persona para justificar la más rotunda prohibición de cualquier intervención destinada a eliminar un embrión humano. Precisamente por esto, más allá de los debates científicos y de las mismas afirmaciones filosóficas en las que el Magisterio no se ha comprometido expresamente, la Iglesia siempre ha enseñado, y sigue enseñando, que al fruto de la generación humana, desde el primer momento de su existencia, se ha de garantizar el respeto incondicional que moralmente se le debe al ser humano en su totalidad y unidad corporal y espiritual: «*El ser humano debe ser respetado y tratado como persona desde el instante de su concepción* y, por eso, a partir de ese mismo momento se le deben reconocer los derechos de la persona, principalmente el derecho inviolable de todo ser humano inocente a la vida» (*Ibidem*).

(San Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, n. 60)

TEMA 4 LA PERSONA HUMANA Y SU CUERPO

Persona dice de por sí espiritualidad; pero persona humana añade al espíritu la dimensión corporal. Por eso la persona humana se puede decir que es un «cuerpo espiritualizado» o un «espíritu encarnado». Sin embargo, la relación entre cuerpo y espíritu no es fácil de comprender como una unidad inescindible: cuerpo y espíritu no son dos sustancias unidas de manera accidental. Son dos principios esenciales integrados constitutivamente en la persona humana que somos. Esto hace que nuestro cuerpo presente unas propiedades esencialmente distintas al de los animales.

SUMARIO

1. MONISMO Y DUALISMO ANTROPOLÓGICO. 1.1. Monismo; 1.2. Dualismo • **2. LA PERSONA COMO ALGUIEN CORPORAL.** 2.1. Somos seres corporales; 2.2. Somos más que nuestro cuerpo. **3. SINGULARIDAD DEL CUERPO HUMANO.** 3.1. Bipedación. 3.2. La mano instrumento de instrumentos. 3.3. La boca y el sistema fonador. 3.4. El rostro y la mirada. 3.5. Los órganos sexuales. 3.6. El vestido y el pudor. 3.7. Los ritos funerarios.

En la filosofía antigua el hombre ha sido concebido como una sustancia únicamente material y corpórea (monismo materialista) o bien como un compuesto de cuerpo y alma de dos sustancias heterogéneas unidas de manera accidental (dualismo). Tanto una como otra concepción no responden completamente a la verdadera naturaleza de la persona humana.

1.1. Monismo

Para el **monismo** (del griego *mónos*, «uno solo») **solo existe un único tipo de realidad sustancial.** En el monismo, a diferencia del dualismo, queda a salvo la unidad de nuestro ser, pero a costa de **eliminar la distinción entre cuerpo y alma** espiritual, por negar la existencia del primero (**monismo espiritualista**), o por rechazar la de la segunda (**monismo materialista**), o por reducir, en fin, tanto la una como la otra a la existencia de una sustancia que no es ni corpórea ni anímica (**monismo trascendente**) y respecto a la cual tanto el cuerpo como el alma son solo modalidades (Spinoza dice que son modos de la única sustancia divina). En la actualidad, la imagen sobre el hombre que prevalece es la que proviene del **cientificismo** (no existe más conocimiento fiable que el de las ciencias experimentales), y se trata por eso de una imagen materialista del hombre (la dimensión espiritual no se capta inmediatamente con métodos experimentales).

El monismo **materialista** ya se encontraba presente en la filosofía griega con autores como Leucipo y Demócrito: el hombre está compuesto exclusivamente de átomos materiales, como las demás realidades del Universo. En la edad moderna se ha extendido una mentalidad científico-positiva según la cual la única fuente de conocimiento fiable proviene del método de las ciencias experimentales: y como éstas solo alcanzan a conocer los aspectos sensibles de la **materia sensible**, se acaba por afirmar como **única realidad la material.** Aplicado al estudio del hombre, se acaba reduciendo a éste a su dimensión corporal: **el hombre no es más que su cuerpo material**. De este modo él mismo **es producto o mero resultado de los mecanismos naturales de tipo físico** o biológico, que se rige por leyes de la naturaleza, al igual que el resto de los seres naturales. Los fenómenos considerados tradicionalmente espirituales como pensar o actuar libremente, son en realidad fenómenos materiales, quizás todavía no suficientemente conocidos. Así, por ejemplo, Büchner afirma: "El cerebro segrega pensamiento como el hígado segrega bilis" (*Fuerza y materia*, cap. XIII). Se piensa que en un futuro, con el progreso de la ciencia expe-

rimental lograremos dar una explicación completa desde la física (o desde la biológica) de toda la realidad humana. Es evidente que esta doctrina se aleja de la creencia de un destino trascendente del alma humana inmortal.

1.2. Dualismo

Para el **dualismo, alma y cuerpo son dos sustancias completas que se unen de un modo accidental.** Tal es la teoría que sustentan, entre otros, Platón y Descartes.

Para **Platón** el alma es, en comparación al cuerpo, como el artífice en relación a su instrumento, o como el piloto respecto a la nave; de manera que el hombre no es el compuesto de su cuerpo y su alma, **sino tan solo su alma, que se vale de un cuerpo**. En otro momento Platón parece extremar su postura, y habla entonces de que el alma humana está «encerrada» en un cuerpo del que debe liberarse. Se concibe al cuerpo como un mal pues las pasiones corporales entorpecen el uso de la razón, que es lo más específicamente humano.

El dualismo de **Descartes** le lleva a definir al hombre como «una sustancia cuya total esencia o naturaleza es pensar, y que no necesita para ser de lugar alguno, ni depende de ninguna cosa material» (*Discurso del método*, Parte IV). Como en la teoría platónica, el **hombre se identifica** con su alma, concretamente con una de sus facultades: el **pensamiento** (*res cogitans*), mientras que el cuerpo no es otra cosa que la extensión (*res extensa*) unido al alma en la glándula pineal. Esta teoría admite la recíproca influencia del alma sobre el cuerpo pero de modo contingente o accidental (como el piloto dirige la nave pero solo durante el tiempo en que se encuentra en la cabina de mando, pudiendo existir separadamente el piloto y la nave).

El dualismo parece favorecer la explicación de la inmortalidad del alma y preservar su dignidad (pues así no se mezcla con lo corporal, fuente del mal según la tradición pitagórica y platónica), pero plantea otros **problemas** no menos graves.

a. No se explica el hecho de **conciencia** de que el sujeto se capte a sí mismo como un **ser unitario**. El «yo» que se percibe como pensante, también tiene conciencia de sí mismo como un ser que se alimenta, ve y oye, tiene ira o siente hambre. El yo percibe la dualidad de estímulos sensoriales e intelectuales, pero se conoce como centro de su conciencia y de sus decisiones libres.

b. **No es posible entender la unidad del compuesto** si alma y cuerpo son realidades heterogéneas (material e inmaterial), y por lo tanto, no tendría

sentido pretender su suma (como si se pudieran sumar flores con cemento; o agua y aceite). Además, en todo caso, sería una unión accidental, es decir, la que se da entre **dos sustancias diferentes** (como la que una persona tiene con las gafas que usa). Si la persona es el sumatorio de alma espiritual más el cuerpo que usa, entonces es más propio el ser del espíritu que el del hombre mismo (del mismo modo que, aunque uno use gafas, es más sustancia el hombre que sus gafas). El ser de «el hombre que usa gafas» no sería más que una **unión** meramente **accidental y contingente** (puede darse o no). En definitiva, el hombre sería solo su alma. Pero entonces se presenta la difícil tarea de explicar por qué existimos en un cuerpo que, además, es completamente necesario para poder realizar las más altas operaciones humanas: conocer y amar.

- **El dualismo acaba reduciendo el cuerpo a objeto**: si yo no soy mi cuerpo, sino algo que yo poseo, **el cuerpo llega a ser algo que uso**, como un traje o las gafas. Sin embargo, la experiencia enseña lo contrario: la persona que entiende es la misma que siente (el dolor en la mano es dolor del sujeto, no solo de mi mano). Si alguien recibe una caricia en el rostro no basta con decir: «He acariciado tu cara»; sino: «Te he acariciado a ti». Yo soy mi cuerpo, aunque algo más que mi cuerpo.

> "[El] ser humano, (...) está compuesto de cuerpo y alma. El hombre es realmente él mismo cuando cuerpo y alma forman una unidad íntima. (...) Si el hombre pretendiera ser solo espíritu y quisiera rechazar la carne como si fuera una herencia meramente animal, espíritu y cuerpo perderían su dignidad. Si, por el contrario, repudia el espíritu y por tanto considera la materia, el cuerpo, como una realidad exclusiva, malogra igualmente su grandeza. El epicúreo Gassendi, bromeando, se dirigió a Descartes con el saludo: «¡Oh Alma!». Y Descartes replicó: «¡Oh Carne!». Pero ni la carne ni el espíritu aman: es el hombre, la persona, la que ama como criatura unitaria, de la cual forman parte el cuerpo y el alma. Solo cuando ambos se funden verdaderamente en una unidad, el hombre es plenamente él mismo. (...) La fe cristiana (...) ha considerado siempre al hombre como uno en cuerpo y alma, en el cual espíritu y materia se compenetran recíprocamente, adquiriendo ambos, precisamente así, una nueva nobleza". (Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n. 5).

2. La persona como un alguien corporal

Espontáneamente captamos la diferencia entre algo y alguien. Hablamos de «algo» como una realidad de la que podemos disponer (como un automóvil, un ordenador; incluso mi mascota); «alguien», por el contrario, significa una realidad personal, valiosa en sí misma, que exige respeto e *indisponiblidad*. La persona *es* un alguien corporal porque posee razón y libertad, gracias a su espiritualidad. El

cuerpo constituye una dimensión esencial, constitutiva y radical de la persona humana: por eso la persona puede denominarse también «espíritu encarnado», «cuerpo espiritualizado», o «espíritu en el tiempo» (si estamos en unas coordenados espacio-temporales es por nuestro cuerpo). Somos un determinado tipo de cuerpo vivo que nos constituye como humanos; pero al mismo tiempo estamos por encima de nuestro cuerpo, porque de algún modo lo poseemos y dominamos.

2.1. Somos seres corporales

Una de las primeras evidencias que la persona tiene de sí misma (y de los demás) es la **existencia del propio cuerpo**, con las dimensiones, peso y propiedades de los cuerpos. Parece innegable que el cuerpo que cada hombre llama «suyo» aparece como **algo constitutivo** de su entidad personal. Por eso advierto que el cuerpo que poseo no lo tengo de la misma manera que el traje que llevo puesto: el traje es algo extrínseco a mí (y por eso lo puedo cambiar por otro sin perder mi identidad), pero el cuerpo es algo intrínseco (yo soy mi cuerpo y no lo puedo cambiar por otro): su relación conmigo es algo más que una simple adherencia. **Somos una unidad psicosomática**: *psiché* (alma) y *soma* (cuerpo); todo lo que le pasa a mi *psiché* o a mi *soma* me pasa también a mí. Desde un punto de vista espontáneo, **lo percibo como algo que forma parte de mi propio ser**, y no como algo que simplemente tengo a mi disposición.

Ese cuerpo es posible localizar e identificar a las personas. Además, es fácil experimentar que las funciones vitales humanas son posibles por la existencia de una serie de órganos que se unifican en un cuerpo determinado. Sin cuerpo las funciones nutritivas no se podrían llevar a cabo y moriríamos. Sin la mediación del cuerpo, no podríamos conocer el entorno que nos rodea, ni experimentar el miedo ante el peligro, ni sentirse atraídos por lo necesario para nuestra subsistencia: **sin el cuerpo, la persona humana sería inviable.**

2.2. Somos más que nuestro cuerpo

El cuerpo humano, gracias a su unión esencial e intrínseca con el alma espiritual, adquiere unos caracteres únicos que le hacen trascender (ir más allá) del cuerpo meramente animal. El cuerpo humano participa de la dignidad de la persona entera. Disponer del cuerpo de otro en contra de su voluntad es tratar a la persona entera del otro como si fuera una cosa, es decir, tratarlo indignamente. Por eso la **esclavitud** es inhumana, porque supone reducir al hombre a mero «objeto de producción». De manera semejante, golpear a una

persona (aunque no le produzcamos un daño físico grave) es un agravio a la persona entera, y no solo a su cuerpo. También podemos utilizar nuestro propio cuerpo como si se tratase de una mera cosa, medio u objeto; pero entonces me degrado como persona.

Para la persona humana **su modo de vivir es en el cuerpo y a través de su cuerpo**: no podemos pensar en una persona si no es con su cuerpo. La corporeidad es el modo de hacerse presente la persona entera en el mundo y en el tiempo. Esto tiene mucha importancia porque implica que todo lo que le «pasa» al alma le pasa también al cuerpo: la felicidad, los disgustos, los entusiasmos y las ilusiones se «contagian» también al cuerpo. No somos seres «puros», que puedan vivir al margen de la sensibilidad, de los sentimientos, de los placeres y dolores sensibles. El cuerpo y el alma caminan siempre juntos porque son una sola realidad: la persona. Estas consideraciones corroboran lo que la medicina psicosomática y la psiquiatría actual han sacado a la luz: los nexos íntimos que existen entre trastornos psíquicos y perturbaciones somáticas.

Además, el cuerpo hace posible que los demás **me identifiquen** o reconozcan **como tal persona; ni podemos amar a una persona solo en su alma**, sin su cuerpo: amamos a la persona entera. «Dos almas nunca pueden comprenderse directamente. Siempre lo hacen a través de un intermediario, a través de la mirada o de la sonrisa, de una palabra o de un apretón de manos, aún a través de la entrega total del cuerpo. Pero siempre a través» (J. Mouroux, *Sentido cristiano del hombre*, Palabra, Madrid, 2001, 98). **Los gestos y palabras exteriores manifiestan a la persona,** sus sentimientos y su querer. La expresión corporal son «formas» de expresar lo que uno lleva dentro.

> De ahí la importancia de las reglas de educación y de urbanidad: éstas son convenciones sociales cambiantes pero no por ello despreciables. Una sonrisa es un gesto de acogida que difícilmente podríamos manifestar de otro modo (y perdería todo su sentido si nos limitamos a decir que consiste en una mera contracción de los músculos faciales); un apretón de manos es una norma de educación pero manifiesta la amistad que sentimos por otra persona. Los gestos poseen un significado bien preciso que conviene conocer para que nuestra actuación externa sea realmente expresión de una convicción interna. Cabe el peligro del «formalismo» social que ahoga la espontaneidad porque esas formas están vacías de contenido. Pero en sí mismas, las normas de educación deberían ser un código gestual con el que manifestamos nuestra interioridad; un código que conviene conocer para saber relacionarnos correctamente.

El cuerpo humano no es un soporte rígido del espíritu sino la **manifestación dinámica de la persona**. Esto se aprecia cuando tratamos de educar nuestros

movimientos de una manera inteligente y libre. Los hábitos corporales adquiridos libremente muestran que el movimiento del cuerpo no responde al mero azar ni a fuerzas instintivas incontroladas. Aprender a conducir un coche, tocar el violín, bailar una danza, entrenarse para una carrera de velocidad, etc. son acciones que muestran que **los movimientos corporales son educados libremente** por la persona. En cierto sentido el cuerpo está a nuestra disposición: podemos «ponerlo en forma» con los ejercicios que más nos gusten, de tal manera que se podría decir que el atleta «construye» el cuerpo con el que superará nuevas marcas.

Dominar nuestro cuerpo es expresión de un poder más general del ser dueños de nuestra existencia: «La capacidad de objetivar el cuerpo y de emplearlo al actuar es un importante factor de la libertad personal del hombre. Gracias a este momento somático (...) de la subjetivación personal, se consigue y manifiesta la estructura específica del autogobierno y la autoposesión de la persona humana. El hombre en cuanto persona "se posee a sí mismo" en la experiencia de su materialización precisa, porque implica la sensación de poseer su cuerpo, y se gobierna a sí mismo, porque controla su cuerpo» (K. Wojtyla, *Persona y acción*, BAC, Madrid, 1982, 241). Sin embargo, ya se muestra en este mismo nivel la **estructura limitada de la libertad** humana. Domino mi cuerpo, **pero no soy dueño total de él**. Mi cuerpo no me lo doy a mí mismo y no soy capaz de modificarlo sustancialmente: el peso puede estar más o menos controlado, pero la estatura es difícilmente modificable; modificar las cualidades físicas del rostro o color de la piel, caen fuera del alcance de la mayor parte de los mortales. **El dominio del hombre de su propio cuerpo manifiesta por un lado la libertad de la persona, mientras que su carácter finito expresa el carácter de «humana»**: «persona humana» implica «libertad limitada» (aunque real). Ser capaces de dominar hasta cierto punto nuestro cuerpo no quiere decir que podamos disponer de él como si se tratara de «una cosa»: soy mi cuerpo, pero más que él.

Si hay algo en mí que está «por encima» de mi cuerpo (porque soy capaz de dominarlo y educarlo), es porque **yo soy algo más que mi cuerpo**. También así se descubre la trascendencia de la persona frente al materialismo. Soy capaz de dominar mi cuerpo porque «soy más» que mi cuerpo.

3. Singularidad del cuerpo humano

El cuerpo humano, gracias a su conjunción con el espíritu, adquiere unas peculiaridades que lo diferencian de modo esencial del cuerpo de los demás seres vivos

más perfeccionados. En el hombre -al igual que en los demás seres vivos-, todas sus facultades y operaciones se encaminan a una unidad funcional que superan las metas y objetivos de cada facultad. En el animal esas funciones se encaminan primordialmente a la autoconservación (del individuo o de la especie). En el cuerpo humano, esas funciones no se limitan a la satisfacción de esas necesidades biológicas: se descubre así una relación entre espíritu y morfología del cuerpo que se refleja en su máxima apertura y no especialización. Y por eso el cuerpo humano es distinto al cuerpo animal.

3.1. Bipedación

Los escolásticos describían al hombre como un «bípedo implume»: no es propiamente una definición (porque no expresa lo esencial del hombre), pero sí está diciendo algo que distingue al hombre. Los mamíferos tienen cuatro patas; solo las aves presentan algo semejante a dos patas, pero las aves tienen plumas; por tanto, el hombre es el único ser que tiene dos patas, pero sin plumas. En el mundo animal los gorilas y chimpancés son lo más semejantes al hombre, pero éstos también utilizan las manos para caminar (y para subir a los árboles). Sin embargo, **el hombre camina con dos pies**, porque posee una columna vertebral que permite la **posición erguida**: así la cara y los ojos pueden mirar al frente y al cielo (posición casi antinatural en los mamíferos). Las manos ya no sirven para caminar ni para colgarse de los árboles, y por eso se han liberado de tener solo una función específica.

3.2. La mano, instrumento de instrumentos

Aristóteles se preguntaba por la singularidad de la mano humana: la llama «instrumento de instrumentos». ¿Para qué sirve la mano? La aleta del pez sirve para nadar, como el ala del ave sirve para volar. Pero **la mano humana es inespecífica**: una vez liberada de su función de trepar por los árboles, no sirve para nada en particular y para todo en general: por ejemplo, para diseñar y fabricar instrumentos que le permiten nadar mejor que un pez y volar mejor las aves; para saludar o abrazar, y manifestar así la amistad o el amor. El hecho de que la mano no sirva para nada en particular le da al hombre un **espacio de libertad** que marca la diferencia entre el cuerpo humano y el cuerpo de cualquier otro animal.

> La mano se hace semejante a lo más espiritual del hombre: «El alma se asemeja a las manos, pues las manos son el órgano de los órganos, y por eso le han sido dados al hombre las manos en lugar de todos los órganos que han sido dados a

los demás animales para defenderse, atacar o cubrirse». (Tomás de Aquino, *Comentario al libro Sobre el alma*, III, lect. 13, n. 4).

3.3. La boca y el sistema fonador

La boca en el hombre no solo le sirve para comer: a diferencia de los demás mamíferos ha fabricado instrumentos para desmenuzar la carne y no tener que desgarrarla. Por consiguiente, ya no necesita mandíbulas muy fuertes. Así puede desarrollar un aparato fonador específico (posición de la faringe, cuerdas vocales, dientes) que le permite articular sonidos, y de esa manera utilizar un **lenguaje** con el que puede elaborar infinitos mensajes sobre sí mismo y el mundo que le rodea.

3.4. El rostro y la mirada

El rostro y la mirada humana **expresan la intimidad**, y por tanto, son irreductibles al rostro y la mirada animal (aunque huesos y músculos de la cara, y los órganos que intervengan en la visión sean semejantes). La mirada animal es inexpresiva; es un mero instrumento de captación de la realidad circundante, interesante para satisfacer sus necesidades biológicas. **El rostro y la mirada humana manifiestan mucho más**: atención, interés, aprecio, aburrimiento, amor u odio.

> Por ejemplo, nos sentimos incómodos ante la mirada fija de un extraño: lo percibimos como una intrusión en nuestra intimidad. La mirada humana tiene mucho que ver, por ejemplo, con el amor. El amor se despierta con la mirada; y la persona amada se siente halagada cuando es mirada por quien le ama.

3.5. Los órganos sexuales

La disposición de los órganos sexuales en el hombre permite una unión sexual frontal, cara a cara, y no dando la espalda a la pareja, como en el resto de los mamíferos. En efecto, el "abrazo sexual" es un rasgo diferenciador de la especie humana, como ha puesto de relieve la antropología contemporánea (J. Choza, *Manual de Antropología filosófica*, Rialp, Madrid, 1988, 178-179). De este modo las relaciones más íntimas no son anónimas o genéricas, sino penetradas de un hondo sentido personalizador.

El animal nace con los instrumentos necesarios para protegerse del frío: piel con pelo más o menos abundante, plumas, etc. El hombre, por el contrario, nace desnudo e indefenso ante las inclemencias del tiempo. Por eso, hace vestidos con los que proteger su cuerpo (en esto se muestra también su fragilidad). Pero el vestido no solo **protege** del **frío**, sino que también **refleja el modo en que queremos «presentarnos»** ante los demás: a través de mi modo de vestir estoy ya diciendo algo de mi persona, quien soy, o cómo quiero que me identifiquen los demás (médico, bombero, sacerdote; formal o desenfadado...). Aunque cabe también la simulación o el disfraz.

Además, el vestido también (y sobre todo) **protege nuestra intimidad** de las miradas ajenas. El hombre se relaciona con su propio cuerpo de manera diferente al animal. El cuerpo humano no se considera un objeto más entre los objetos del mundo, y por tanto no cabe tratarlo como un objeto más. De hecho, vestimos y cuidamos nuestro cuerpo, lo rodeamos de pudor y lo defendemos.

> «El pudor, la "vergüenza" que todo ser humano siente instintivamente al mostrar la intimidad de su cuerpo es un mecanismo de defensa análogo al disgusto que sentimos cuando se publican cosas de nuestra vida íntima que nunca hubiéramos querido que salieran a la luz. Mi intimidad (corporal o biográfica) no está disponible para cualquiera, sino solo para personas que considero muy cercanas. Solo el ser humano es pudoroso o impúdico; los animales no sienten necesidad de defender la intimidad de su cuerpo frente a extraños» (J. Vilarroig, *El hombre, un ser que pregunta*, 75).

3.7. Los ritos funerarios

El trato que dispensamos al cuerpo humano tras la muerte difiere del trato que los animales dan al cuerpo de sus congéneres difuntos. En todas las religiones y culturas el **cuerpo humano es rodeado de la dignidad propia de la persona**: el ser humano es el único animal que dedica a los cuerpos de sus muertos honras fúnebres. Y esto es así porque el cuerpo sin vida de una persona todavía se hace merecedor del respeto debido a que el cadáver conserva algo del carácter sagrado de la persona: se le rinde tributo como si todavía lo fuera.

> En todas las religiones se advierte que algo de la persona permanece de algún modo, trasciende el tiempo y espacio presente. Algunas religiones creen en la reencarnación (en un claro dualismo); pero la Revelación cristiana, además, afirma que ese cuerpo sin vida volverá a recobrar su ser espiritual en la resurrección de la carne, y por eso se rodea al cuerpo del difunto de una mayor dignidad.

Ejercicio 1: Vocabulario

Identifica el significado de las siguientes palabras y expresiones usadas:

- Monismo
- Materialismo
- Dualismo
- Espíritu encarnado
- Unión accidental
- Unidad psicosomática
- Bipedación
- Inespecificación
- Pudor
- Ritos funerarios

Ejercicio 2: Guía de estudio

Contesta a las siguientes preguntas:

1. ¿Qué es el materialismo antropológicamente hablado?
2. ¿En qué consiste el dualismo?
3. ¿Qué relación hay entre el alma y el cuerpo, según Platón?
4. ¿Qué sustancias completas constituyen a la persona humana según Descartes? ¿Cómo se unen?
5. ¿Qué diferencia hay entre «algo» y «alguien»?
6. ¿Por qué la esclavitud es contraria a la dignidad de la persona?
7. Las operaciones de los animales (por ejemplo, el movimiento) ¿están guiados por alguna finalidad?
8. ¿Es viable la persona sin su cuerpo?
9. ¿Por qué la mano se asemeja a lo más espiritual que tiene el hombre?
10. ¿Qué permite que el ser humano sea bípedo?
11. ¿Qué diferencia hay entre el rostro animal y el humano?
12. ¿Basta tener buenas ideas para que haya lenguaje?
13. ¿Por qué las mandíbulas de los hombres no necesitan ser tan fuertes como la de los demás animales carnívoros?
14. ¿Qué funciones cumple el vestido?
15. ¿Por qué el hombre entierra a sus difuntos?

Ejercicio 3: Comentario de texto

Lee el siguiente texto y haz un comentario personal utilizando los contenidos aprendidos:

- Dama: Este mundo de la materia no es el mío. Odio todo lo grosero: la carne, la tiranía de los músculos y la sangre. Quisiera haber nacido planta, agua de torrente, ¡alma sola! Tengo lástima de este pobre cuerpo mío, que no me ha proporcionado nunca más que dolor.
- Fernando: ¿Y por lástima de su cuerpo ha decidido usted quitárselo de en medio?
- Dama: ¿Para qué conservar lo que de nada sirve? Mi carne no existe. Solo mi alma ha vivido.
- Fernando: ¿Está usted segura? ¿Me permite una sencilla experiencia? (*saca lápiz y cuaderno*). Dígame, ¿Qué desayuna usted?
- Dama: ¿Y qué importa eso?
- Fernando: Se lo ruego; es por su tranquilidad. ¿Qué desayuna usted?
- Dama: Un vaso de leche. A veces, alguna fruta…
- Fernando: ¿Almuerzo?
- Dama: Apenas: ternera, legumbres…, guisantes generalmente.
- Fernando: Y más fruta, ¿verdad? ¿Suele cenar?
- Dama: Lo mismo. ¿Por qué me lo pregunta?
- Fernando: Se lo diré en seguida. ¿Qué cosas interesantes recuerda de su vida? ¿Ha viajado usted?
- Dama: Poco; conozco París, Londres, Florencia.
- Fernando: ¿Ha cultivado aficiones artísticas?
- Dama: Toco el piano.
- Fernando: ¿Ha leído mucho?
- Dama: Románticos casi siempre. Toda la obra de Víctor Hugo me es familiar.
- Fernando: ¿Ha tenido amores?
- Dama: Amor… solo una vez. Yo era una niña casi: él era teniente de navío. Nos besamos en el puente del barco, y zarpó rumbo a Filipinas. No le volví a ver.

– Fernando: (*que ha ido tomando notas y trazando números rápidamente*). Magnífico. Pues bien, señora: calculándole solo media vida; y raciones discretas, resulta: que para hacer tres viajes cortos, aprender a tocar el piano, leer obras completas de Víctor Hugo y besar a un teniente de navío... ha necesitado usted tomarse 800 decalitros de leche, tres vagones de fruta, ocho hectáreas de guisantes ¡y diecisiete temeros! El cuerpo, señora, es una realidad insobornable.

(A. Casona, *Prohibido suicidarse en primavera*)

TEMA 5 PERSONA Y VERDAD

El animal necesita conocer la realidad que le rodea para sobrevivir y autoconservarse (movimientos de atracción y de huida, búsqueda de alimento o de pareja con la que aparearse, etc.). Al animal le basta conocer lo beneficioso y nocivo para sobrevivir. El hombre también ve así su mundo, pero aspira a más: lo que es la realidad en-sí-misma (del mundo natural y de mí mismo): esto es la verdad. La inteligencia tiene una finalidad teórica (contemplación de la verdad) y también práctica (orientar la acción moral y dirigir el obrar técnico). Además, la inteligencia humana permite la autoconciencia y fijar la atención en realidades no ligadas en modo alguno a la conservación. Estos son signos de que la inteligencia humana es espiritual, como puede corroborarse por otras propiedades específicas que hacen irreductible la inteligencia al conocimiento meramente animal.

SUMARIO

1. LA VERDAD Y SUS CAMINOS · **2. EL CONOCIMIENTO DEL ENTORNO: EL CONOCIMIENTO SENSIBLE Y LA PERCEPCIÓN** · **3. EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO: EL CONOCIMIENTO INTELECTUAL.** 3.1. Razón teórica (abstracción, juicio y raciocinio). 3.2. Razón práctica (técnica y obrar moral). 3.3. La autoconciencia: consciente e inconsciente. 3.4. La atención · **4. ESPIRITUALIDAD DE LA INTELIGENCIA HUMANA.**

Los animales más elevados en la escala de la vida necesitan hacerse cargo de la realidad que les rodea para conservarse en el ser: necesitan percibir el alimento para ir en su búsqueda; saber quién es su enemigo y descubrirlo para huir de él o conocer a la hembra con la que aparearse para dejar descendencia. A diferencia de los animales, cuyo conocimiento de la realidad está encerrado en los estrechos límites de su **entorno** y de sus necesidades vitales (o **perimundo**), el hombre aspira a algo más: saber lo que las cosas son en sí mismas (por eso se dice que el hombre tiene **mundo**). Conocer la «realidad-en-sí» (y no lo que me parece o lo que es útil para mí) es conocer la verdad.

> No nos resulta indiferente saber qué significa una señal de tráfico cuando circulamos por una carretera; o antes de comer una seta queremos saber si es venenosa o no, porque ese conocimiento orientará mi obrar. Nadie desea vivir en la ignorancia, ni en la apariencia, porque quiere dirigir su acción hacia el verdadero bien que perfecciona su libertad. Como decía san Agustín: «He encontrado muchos que querían engañar, pero ninguno que quisiera dejarse engañar» (*Confesiones*, X, 23, 33). Por eso se puede definir también al hombre como el «ser que busca la verdad» (Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 28).

La definición clásica de verdad habla de **«una adecuación entre la realidad y el intelecto»:** si pienso que un hombre ha tirado este árbol (y no el viento), mi conocimiento será verdadero si tal cosa ha sucedido así. Pero a veces, la verdad es más compleja: afirmar que «el hombre es el único ser que tropieza dos veces en la misma piedra», requiere una experiencia propia, una contrastación con la experiencia de los demás, una generalización bien fundamentada, etc. En todo caso el ajuste total entre lo que conocemos y la realidad no es posible dada la **limitación de la razón humana**; a veces cabe solo un conocimiento aproximado, probable o por conjeturas porque intervienen muchos factores difíciles de evaluar (por ejemplo, determinar las causas y soluciones de las crisis económicas).

Al constatar las limitaciones que la razón humana tiene para ajustarse a la verdad se corre el riesgo de caer en el **escepticismo** (no existe la verdad o el hombre no puede conocerla), o en el **relativismo** (cada hombre o cada cultura posee «su» verdad). Pero si no puedo determinar lo verdaderamente justo o bueno, estamos a merced de la fuerza bruta en lugar de conducirnos por la fuerza de la razón.

Los caminos que conducen a la verdad son muy diversos, cada uno con sus virtualidades y limitaciones, como veremos ahora.

Por el conocimiento espontáneo u ordinario captamos de modo **inmediato y sencillo** unas verdades profundas de orden metafísico (el principio de no-contradicción o el de causalidad, etc.) y moral (haz el bien y evita el mal). Junto a verdades evidentes, el conocimiento espontáneo proporciona también un saber **no sistemático**, poco preciso e imperfecto que reclama una reflexión crítica o científica. Pero ese primer acceso a la verdad es muy necesario para conducirnos en la **vida cotidiana**. Se trata de verdades «de sentido común» porque provienen del común sentir de los hombres.

> En todo caso el conocimiento espontáneo es ya una manifestación de racionalidad y no atender a dicho conocer indicaría cierta irracionalidad. Sobre el terreno del conocimiento ordinario se alza el conocimiento abstractivo, específico del hombre, con el que alcanzamos la esencia de las cosas, la «verdad-en-sí».

1.2. Conocimiento por testimonio o por creencia

Mediante el testimonio o creencia la persona entra en una **relación personal con otra persona** que proporciona un verdadero conocimiento porque me habla del estado de cosas en la realidad. Creemos en el aprecio de nuestros amigos porque nos fiamos ellos; o creemos en la existencia de los neutrinos porque nos fiamos de los científicos. Asentir al testimonio ajeno presupone un **acto de libertad**: la **confianza**. La creencia constituye la base antropológica del acto de fe sobrenatural, pero también se trata de una experiencia cotidiana sin la que **no podríamos** vivir: de hecho en la vida de un hombre las verdades simplemente creídas son mucho más numerosas que las adquiridas mediante la constatación personal. Aunque es posible el error (por engaño o ignorancia de aquel en quien hemos creído) esto no invalida su valor. Sería irracional querer someter a constatación personal todas y cada una de las creencias cotidianas, por el afán enfermizo de «estar seguros». Nuestra vida sería un trabajoso esfuerzo por encontrar garantías de todo. La confianza en los demás nos libera de la onerosa carga de poseer una evidencia personal: no podríamos vivir si no confiáramos. Por eso, también se puede decir que «el hombre, ser que busca la verdad, es pues también aquel que vive de creencias» (*Fides et ratio*, n. 31). De este modo, nuestra vida se inscribe en una **«tradición»**, es decir, en una serie de **creencias transmitidas y acogidas socialmente**. La búsqueda de la verdad no se encierra en un estrecho individualismo sino que se complementa con la sociabilidad humana. «El hombre no ha sido creado para vivir solo. Nace y crece en una familia para insertarse más tarde con su traba jo en

la sociedad. Desde el nacimiento, pues, está inmerso en varias tradiciones, de las cuales recibe no solo el lenguaje y la formación cultural, sino también muchas verdades en las que, casi instintivamente, cree» (*Ibidem*). Esta afirmación se enraíza en la tradición clásica, y al mismo tiempo sintoniza con el valor de la tradición y la cultura, nociones recuperadas por la filosofía contemporánea tras el intento ilustrado de romper con toda tradición. Pero tampoco es racional aceptar acríticamente como verdadero todo lo que nos dicen, por el solo hecho de ser «una tradición» o una moda cultural.

1.3. Conocimiento por connaturalidad

La persona de modo casi intuitivo (es decir, no discursivo o argumentativo) conoce verdades por una cierta sintonía o **«connaturalidad» afectiva** con el objeto conocido. Principalmente este tipo de conocimiento acontece en el ámbito de las acciones **morales**: por ejemplo, la persona justa **sabe reconocer** de manera «connatural» el acto justo que debe ser realizado, sin necesidad de realizar un complejo razonamiento.

Esta connaturalizad se dirige también **hacia otras personas**: es el conocimiento por **«empatía»**. Se trata de una **relación con «el otro»** de modo que somos capaces de **«adivinar» sus emociones o experiencias** gracias a los lazos afectivos que los unen. Como una madre que sabe lo que le «pasa» a su hijo. En definitiva, es la capacidad de «ponerse en el lugar del otro», «vivir sus mismas experiencias», o «empatizar». En este contexto ahora se habla de la **«inteligencia emocional»** necesaria para «saber» convivir con los demás. Ignorar la «inteligencia emocional» manifiesta una actitud irracional impropia del hombre.

> Por ejemplo, un ejecutivo que alcanzara gran éxito en la gestión pero que fracasara en sus relaciones familiares o de amistad no puede decirse que sea un modelo de racionalidad humana. Este tipo de profesiones requiere el desarrollo de esas habilidades que facilitan empatizar con los demás.

1.4. Conocimiento científico-experimental

Los datos captados por los sentidos pueden **ser controlados de manera metódica y programada**, sirviéndose también de un instrumental técnico que permita ir más allá de lo simplemente observado. Este método de **observación empírica es propio de las ciencias experimentales** que buscan corroborar las hipótesis y conjeturas científicas con la **verificación** empírica. El éxito

de este modelo de racionalidad ha hecho que se haya convertido en un conocimiento «objetivo» y fiable. En la Modernidad el conocimiento científico-experimental ha ganado un enorme prestigio, pues su aplicación práctica ha posibilitado el gran desarrollo técnico del mundo contemporáneo: la razón se ha convertido principalmente en «**razón técnica**» por la que el hombre hace efectivo su dominio sobre la naturaleza. De este modo, la racionalidad positiva y tecnológica se ha convertido en modelo de racionalidad. Pero esa racionalidad ha entrado en crisis cuando se ha vuelto contra el hombre mismo (la bomba atómica simboliza hasta qué punto la razón técnica se ha vuelto irracional y antihumana).

1.5. Complementariedad de esos caminos

Los diversos caminos de acceso a la verdad no son excluyentes entre sí; es más, **se reclaman mutuamente y de hecho se dan unidos en la realidad de la persona. Lo relevante es el encuentro con la verdad**, ya sea a través de la creencia de la evidencia racional. Por eso la absolutización de una sola forma de conocer, comprometería la totalidad del conocer personal que se da siempre como globalidad. Cuando se privilegia a un tipo de racionalidad sobre las demás se dan **reduccionismos**. Así, el **racionalismo** privilegia la razón abstracta, mientras que el **emotivismo** atiende como verdadero principalmente a lo que emocionalmente percibo como bueno o bello; el **cientificismo**, por su parte, solo admite como conocimiento fiable lo que es susceptible de verificación o contrastación empírica.

> Todos estos caminos son necesarios para la vida personal, pero puede haber conflictos al confundir el tipo de verdad que deseo conocer: «que el sol da vueltas alrededor de la tierra es una cosa que tendré que decidir con la ciencia, no con el corazón, porque aquí el corazón no me conduce a la verdad; que mis padres o mi mujer me aman no es una verdad de tipo científico, y por tanto la ciencia no es un camino válido para conocer tales verdades. Hay que saber distinguir, pues, planos, tipos de verdad, y no confundir unos con otros, ni pensar que solo hay un camino para acceder a la verdad. Por ejemplo, una cosa es la verdad como adecuación a la realidad (decir de lo que es que es, y de lo que no es, que no es) y otra cosa es la verdad como inspiración: el enamoramiento, la fe, por ejemplo, son experiencias de verdad que van más allá de la mera adecuación a la realidad» (J. Vilarroig, *El hombre, un ser que se pregunta*, Fundación Universitaria San Pablo, Madrid 2014, 103).

2. Conocimiento del entorno: el conocimiento sensible

La conducta animal (y de otro modo, también la humana) se comprende en relación al mundo circundante. Una realidad hostil despierta la actitud de vigilancia y, si es preciso, la huida; una realidad agradable, por el contrario, despierta una actitud de reposo y goce. El primer paso para dirigir la conducta es hacerse cargo de la realidad inmediata en función de la propia sensibilidad: «el entorno o perimundo». Esto se hace posible gracias al conocimiento sensible y a la percepción.

2.1. Sensación y percepción

En la psicología experimental se distingue entre «**sensación**» (acto de una facultad orgánica por el que se **capta un determinado aspecto sensible de la realidad**) y «**percepción**» (acto de conciencia en el que intervienen dos o más funciones de la sensibilidad, y en el hombre también la inteligencia). En la percepción **se unifican las sensaciones** y se elaboran por **valoraciones** de la realidad percibida. Así pues, la sensación y percepción se relacionan como lo simple y lo complejo. En la sensibilidad distinguimos:

a. **Sensibilidad externa**: Tradicionalmente se distinguen cinco sentidos externos que informan al sujeto mediante ciertos órganos sensoriales específicos: el tacto, el gusto, el oído, el olfato y la vista, transmiten información muy heterogénea sobre luces y colores, olores, sonidos o ruidos, sensaciones gustativas, calor o frío, etc. Es decir, los aspectos sensibles de la realidad material que nos rodea.

b. **Sensibilidad interna:** La psicología racional habla de **cuatro sentidos** internos. Las sensaciones se unifican gracias al **sentido común** que produce imágenes sensibles, que son retenidas por la **imaginación,** valoradas por la **estimativa** animal (o «**cogitativa** humana»); y esa estimación vivida como experiencia es retenida en la **memoria**. Cuando la oveja, ve, huele y oye al lobo lo hace gracias a la identificación del objeto que tiene esas determinadas cualidades sensibles; el objeto es valorado como un peligro para la vida; y teniendo en cuenta experiencias pasadas inicia instintivamente un mecanismo de huida.

En la vivencia concreta la **percepción es de algún modo previa a la sensación,** porque no captamos impresiones sensoriales inconexas y posteriormente las unificamos y valoramos; más bien **nuestra experiencia parte de lo unificado o complejo**: toda la información del entorno se nos presenta ya unificada, va-

lizada e incluso con un cierto esquema de conducta. «En el hombre, la unidad básica del conocimiento sensible no es la sensación, sino la percepción. [...] el hombre no percibe cualidades sensoriales: percibe los objetos y procesos que se manifiestan en ellos» (J. A. Marina, *Teoría de la inteligencia creadora*, Anagrama, Barcelona, 1996, 153). Solo posteriormente, de modo reflexivo, distingue analíticamente los elementos más sencillos (las sensaciones aportadas por los sentidos externos) y su elaboración posterior (las operaciones de los sentidos internos).

2.2. La atención

La percepción se dirige a la realidad misma, aunque el modo de percibirla varíe de un sujeto a otro, por diversos factores (emotivos, sociales, etc.). En efecto, aunque los estímulos recibidos sean semejantes en unos individuos o en otros el modo de retener esos estímulos y valorarlos varía en cada sujeto, pues hay estímulos que nos parecen más relevantes que otros, porque consciente o inconscientemente «filtramos» los estímulos según nuestros intereses o deseos. En esto consiste la **atención** que es «un **conocimiento selectivo controlado y estable**, que se cumple gracias a los hábitos o rutinas, **consiguiendo unificar sus acciones y orientarlas de forma eficaz**» (J. Lombo-J. M. Giménez-Amaya, *La unidad de la persona*, Eunsa, Pamplona, 2013, 93). También en el animal se da el fenómeno de la atención, pero en su caso lo relevante para él está ligado a la satisfacción de sus necesidades biológicas, mientras que en el hombre no solo se refiere a esas necesidades sino a los objetos elegidos libremente.

> A la información que consideramos importante prestamos mayor atención de modo más o menos consciente o voluntario: por ejemplo, cuando escuchamos con atención (y no solo oímos) porque nos habla alguien que amamos; por el contrario nuestra atención es escasa si la información no nos parece relevante, o la persona que nos habla nos resulta distante.

Ya en la **percepción humana** se da una primera superación del nivel meramente sensible, y por eso se encuentra a medio camino entre la sensibilidad y el pensamiento abstracto de la inteligencia. Y la percepción precisa de los sentidos externos, «pues no hay nada en nuestra inteligencia que no esté previamente en los sentidos». **Percepción y pensamiento se reclaman mutuamente en el hombre** ya que «no existe percepción sin algún pensamiento (implícito), y no hay pensamiento por pequeño que sea sin una cierta referencia a contenidos de percepción» (C. Fabro, *Introducción al problema del hombre*, Rialp, Madrid, 1982, 47).

3. Conocimiento del mundo: el conocimiento intelectual

Desde el comienzo de la filosofía el hombre se ha distinguido de los demás seres naturales por su razón o inteligencia, por la que se asemeja a la divinidad. Se atribuye a Aristóteles la clásica definición de hombre como «animal racional»: animal con *logos* o razón. Otras veces, Aristóteles habla de la inteligencia como una cierta «luz» que ilumina para conocer. **Conocer intelectualmente es aprehender o desvelar la realidad que antes era oscura u opaca.** Pensar y razonar tienen por objeto conocer; y todo conocer es conocer la verdad (si no conozco la verdad en realidad no estoy conociendo).

La inteligencia es capaz de trascender lo presentado por la sensibilidad para alcanzar verdades universales y objetivas; es decir, lo que **la realidad es en sí misma, independientemente del estado orgánico de mi subjetividad.** Así, el agua es objetivamente H_20, independientemente de que sirva para calmar mi sed, porque con la inteligencia el hombre asume y eleva el conocimiento sensible dirigiendo su conducta más allá de lo percibido. El hombre no solo siente hambre, sino que sabe qué es el hambre, porqué se produce, advertir que todo hombre experimenta el hambre, y es capaz no solo de satisfacer su hambre sino de evitar el hambre de los demás, ahora y en el futuro. En otras palabras, la inteligencia humana puede trascender el espacio y el tiempo, lo que le permite relativizar el propio punto de vista y obtener "una visión desde ninguna parte" (T. Nagel, *Una visión de ningún* lugar, Fondo de Cultura Económica, México, 1996).

Gracias a su capacidad **abstractiva** el hombre **descubre propiedades constantes y esenciales, lo que le permite solucionar problemas generales**: «La inteligencia, en la práctica, se caracteriza por ser capaz de fijación de propiedades de un modo abstracto, no particular: la inteligencia puede acudir a un mismo remedio aunque cambien las circunstancias. En el animal esto es prácticamente inexistente» (L. Polo, *¿Quién es el hombre?*, Rialp, Madrid, 1998, 21).

Al objetivar **la realidad el hombre puede dominarla** de algún modo y **transformarla** en beneficio propio. «Ante un árbol el hombre no solo se pregunta si dará frutos buenos, o si sirve para escapar de un león que me persigue, sino que se preguntará por el árbol en sí, por la esencia del árbol, independientemente de su utilidad. Conocer qué es una cosa me permite relacionarla con el resto de cosas, utilizarla o modelarla como instrumento, y adaptarme a ella o adaptarla a mí» (J. Vilarroig, *El hombre, un ser que se pregunta*, 101). De este modo se desvelan dos actitudes en el hombre frente a la verdad: la contemplación y la acción. Conocer para contemplar y conocer para actuar.

La razón humana unas veces se dirige a la acción y otras hacia la contemplación de la verdad; pero no se trata de dos potencias distintas, sino de dos funciones diversas de una misma facultad (la inteligencia) que se distinguen por su finalidad.

4.1. Razón teórica o especulativa.

La finalidad de la inteligencia es aquí **contemplar la verdad en sí misma («verdad teórica»)**. En el conocimiento especulativo la realidad «mide» al sujeto: el sujeto adecuándose a la realidad alcanza la verdad. Su misión es «reflejar» la realidad («especulativo» proviene de *speculum,* «espejo»). El investigador que descubre una nueva ley física no la crea, sino que desvela un comportamiento constante que ya estaba presente en la Naturaleza; de la misma manera el matemático que descubre una nueva ley matemática. En la filosofía clásica era más perfecta la contemplación que la acción: **actuamos para contemplar,** y no viceversa: la felicidad consiste en contemplar. En la modernidad se ha invertido este esquema: **contemplamos para hacer, para dominar** el mundo natural: la felicidad consiste en la acción.

La razón especulativa se despliega en tres operaciones: abstracción (por la que se obtienen los conceptos o ideas, como «blanco», «perro», etc.); juicio (afirmación o negación de una propiedad de un sujeto); y razonamiento (de juicios verdaderos conocidos llegamos a otros juicios verdaderos que antes desconocíamos). Las reglas del razonamiento son estudiadas por la lógica.

4.2. Razón práctica.

La inteligencia tiene por fin **dirigir la acción práctica.** En ese sentido se dice que el **objeto de la razón práctica es la «verdad práctica»,** que es lo mismo que decir **el bien en cuanto cognoscible.** El bien a realizar por el sujeto es algo contingente porque puede ser de otro modo, precisamente porque el sujeto debe «hacerlo» y no está ya dado. En la razón práctica el sujeto «mide» a la cosa porque depende de la razón. La razón práctica presenta dos dimensiones:

a. **En orden a la producción.** La razón se dirige al **saber técnico y artístico** que **perfeccionan una realidad y también al sujeto en su «saber hacer».** Por ejemplo, el zapatero perfecciona el cuero y además perfecciona su técnica de hacer zapatos.

b. **En orden a la acción moral.** La razón práctica se dirige al **obrar moral y perfeccionan al sujeto en cuanto hombre**. Se trata de un perfeccionamiento global del sujeto humano, y no de un aspecto de su actividad. Por ejemplo, el hombre que «sabe hacer» actos de justicia y los hace de hecho se vuelve él mismo justo, y por eso se dice con verdad que es «mejor persona» o un «buen hombre», mientras que el pintor que posee el arte de pintar se dice que es «buen artista» pero nada decimos directamente de su valor moral como persona.

> También la razón práctica tiene sus operaciones propias: aprehensión del bien a realizar; juicio de conveniencia y posibilidad de la acción; consideración de los medios para alcanzar el bien, elección del medio más adecuado, y ordenación de los actos de cara a la ejecución de la acción. Todos estos pasos se ponen en práctica en el acto voluntario.

5. Operación y hábito intelectual

El sujeto realiza **actos cognoscitivos** mediante facultades cognoscitivas que son actualizadas. Por ejemplo, con la vista yo puedo ver o no ver; con la facultad cognoscitiva puedo pensar o no, es decir, actualizar esas facultades mediante actos concretos (de ver o de pensar). Pero dichos **actos** no son puntuales, sino que de algún modo **permanecen** en el sujeto. Así pues «el pensar acontece como operación, y permanece y crece como **hábito**» (R. Yepes-J. Aranguren, *Fundamentos de Antropología*, Eunsa, Pamplona, 2009, 52). **El hábito es una disposición estable que predispone a la acción**.

Así pues, en el conocimiento intelectual hay que distinguir entre **conocimiento como operación y conocimiento como hábito** (ciencia). El pensar operativo es puntual, porque las operaciones pueden realizarse o no, y cuando se realizan, tienen lugar y se detienen; no se conoce con ellas más que lo ya conocido. Para conocer más, hay que ejercer nuevas operaciones. Mientras que el pensar habitual es duradero, no pasajero: permanece de modo estable en el sujeto. De esta manera, el matemático sabe hacer problemas de álgebra porque posee el hábito intelectual de la ciencia matemática, aunque esté durmiendo o pensando en otras cuestiones no matemáticas.

Los hábitos intelectuales pueden ser:

a. **Innatos o naturales** por los que la inteligencia induce los primeros principios intelectuales tanto especulativos como prácticos, «el todo es mayor que la parte» o «haz el bien y evita el mal». Esos principios no están en la mente antes de la experiencia: lo que existe **en nuestra inteligencia es**

la aptitud o disposición «natural» para descubrir esos principios en la realidad sensible. Esta disposición natural no se enseña ni se aprende; es **universal** y común a todos los hombres, aunque necesite de la experiencia sensible para desarrollarse.

b. **Adquiridos**, que se pueden enseñar y aprender, pero no todos los hombres los poseen de hecho. Unos son **especulativos**, como la **ciencia** (aptitud para demostrar la verdad en un ámbito particular, como la geometría) y la **sabiduría** (aptitud para remontarse a las causas últimas de toda la realidad); otros **prácticos**, como el arte o **técnica** (habilidad para el hacer técnico: saber pintar o conducir) y la **prudencia** (aptitud para obrar el bien oportunamente).

6. La espiritualidad de la inteligencia humana

Para conocer a nivel sensible la persona necesita del cuerpo, de tal manera que la lesión de algunos de los órganos correspondientes anula la actividad perceptiva. Por ejemplo, la lesión del ojo impide la visión, o la lesión de la zona cerebral correspondiente a la memoria provoca la pérdida de la capacidad de recordar. Es fácil comprobar entonces que la **dependencia de las operaciones cognoscitivas sensibles con respecto al cuerpo es total.** Sin embargo, en **el conocimiento intelectual la dependencia** con respecto a los órganos corporales **no es tan estrecha** como en el nivel sensible. El hombre necesita de la sensibilidad para elaborar ideas y formular juicios, pero esa **necesidad** no es intrínseca, sino **extrínseca.**

Sentir y entender se dan a la vez, pero se diferencian porque una cosa es «sentir el frío» (aquí y ahora) y otra «saber qué es el frío» (en general, sin necesidad de sentirlo ahora y aquí). De manera análoga, tenemos la imagen del círculo tomada de la sensibilidad, y también sabemos qué es un poliedro de infinitos lados, aunque no tengamos ninguna imagen del mismo. De ahí se deduce que la **inteligencia humana es relativamente independiente de los sentidos y de la situación orgánica del sujeto.** Conozco la cosa en sí misma, como lo que está frente a mí (*ob-iectum*) de modo **objetivo.** Puedo captar el agua como elemento químico que calma mi sed, pero la puedo entender también como compuesto químico de hidrógeno y oxígeno, y esto es independiente de mi sed. Esto se explica porque entender o pensar es en sí misma una actividad intemporal, porque no depende intrínsecamente de la situación espacio-temporal.

> «Yo puedo decir: en tal sitio, en tal día y a tal hora, yo comprendí el teorema de Bernoulli. Pero el tal teorema no tiene nada que ver con aquel lugar y aquel mo-

mento; y mi comprensión del teorema tampoco. Por ejemplo, no tendría sentido decir que yo comprendo el teorema los días pares, pero no los impares; o en esta orilla del río Sadar, pero no en aquella» (A. Llano, «Interacciones de la Biología y la Antropología. II: El hombre», *Deontología biológica*, Facultad de Ciencias Universidad de Navarra, Pamplona, 1987, 195).

Una vez obtenidas las imágenes por los sentidos, **las operaciones intelectuales no dependen de la situación orgánica del sujeto, ni del espacio, ni del tiempo.** Esta propiedad no se da en el conocimiento sensible: no puedo sentir frío si aquí y ahora no lo siento; puedo recordar (por la memoria) el frío que pasé tal día, y entonces se activará la zona cerebral correspondiente a la memoria: pero saber qué es el frío no requiere en sí misma de la sensibilidad ni del cerebro. Todo lo anterior manifiesta la irreductibilidad del pensar a meros procesos fisiológicos que acaecen en nuestro cerebro como un evento más de la naturaleza. **El yo es algo más que mi cerebro**. En definitiva, las propiedades de la inteligencia espiritual son irreductibles a las propiedades de la materia, como puede concluirse de algunos hechos de experiencia que veremos a continuación.

6.1. Autoconciencia

El **sujeto** inteligente, a la vez que percibe las cosas que le rodean percibe su propia existencia: **se conoce a sí mismo como sujeto**, como «yo»; **pero también como objeto de su propio conocer.** A esta capacidad de «volverse sobre sí mismo» la llamamos **reflexividad**. Esta reflexividad sobre el propio sujeto es la **conciencia**, y no se da en los sentidos externos: por ejemplo, el ojo ve objetos coloreados, pero no puede ver su acto de ver, ni verse a sí mismo. El hombre, a diferencia del animal (y del ordenador) es autoconsciente. **La materia no es reflexiva**, mientras que la inteligencia, por su espiritualidad, sí lo es.

Esto no quiere decir que el «yo» sea totalmente transparente para sí mismo, porque la autoconciencia no es total. En otras palabras, no somos capaces de conocernos del todo. Hay en la persona una dimensión **inconsciente** que también forma parte de mí, y de algún modo me afecta. Freud advirtió de la relevancia del inconsciente en la vida personal (recuerdos, aspiraciones, miedos o frustraciones), pero exageró su importancia al concederle el papel directivo en la acción humana: el subconsciente acabó por determinar la vida consciente del «yo».

La inteligencia siempre puede seguir conociendo más y mejor, a través de las operaciones que configuran unos hábitos. Sin embargo, este crecimiento ilimitado es **imposible** que se dé en **una realidad exclusivamente material**, porque todo lo material es limitado en el espacio y en el tiempo. Por pequeña que sea la materia que un ordenador pueda necesitar, siempre requerirá un soporte material en sus operaciones. La inteligencia en sí misma, **no necesita esencialmente lo material**, si no es de modo extrínseco (necesitamos experimentar el frío para saber qué es; pero una vez conocido ya es independiente de la situación de mi organismo). La idea o el juicio intelectual no ocupa un lugar, ni pesa, por eso nuestra cabeza puede contener potencialmente infinidad de ideas.

6.3. Conoce lo universal, lo irreal y lo contradictorio

La inteligencia humana puede conocer ideas universales, cosas irreales (un centauro) y **cosas negativas** (la nada). Así, por ejemplo, la inteligencia puede poseer a la vez la noción de «caliente» y «frío», es decir, una propiedad y su contrario. Ninguna realidad material es universal, ni irreal, ni negativa; la materia en sí misma ya posee una propiedad que excluye su contrario (si una mesa es blanca, no es a la vez negra; cuando sentimos el frío, no sentimos a la vez lo caliente). La negatividad, en sí misma, no puede ser aprehendida por los sentidos: no tenemos ninguna experiencia (ni externa ni interna) de la «nada»; y sin embargo, gracias a la inteligencia tenemos alguna idea de ella, por negación del ser (la nada es el no-ser).

Ejercicio 1: Vocabulario

Identifica el significado de las siguientes palabras y expresiones usadas:

- Creencia
- Perimundo
- Mundo
- Escepticismo
- Relativismo
- Atención
- Percepción
- Empatía
- Inteligencia emocional
- Método experimental, científico
- Verificación empírica
- Cientificismo
- Objeto (de conocimiento)
- Emotivismo
- Racionalismo
- Abstracción
- Razonamiento

Ejercicio 2: Guía de estudio

Contesta a las siguientes preguntas:

1. ¿Qué características presenta el conocimiento espontáneo?
2. ¿Qué significa que el animal solo puede captar la «realidad-para-mí»?
3. ¿Por qué se dice que el hombre puede captar la «realidad-en-sí»?
4. ¿Qué diferencia hay entre sensación y percepción?
5. ¿Qué es el conocimiento por connaturalidad? ¿Es un verdadero conocimiento?
6. ¿Cuáles son los sentidos externos? ¿Qué objeto tienen?
7. ¿Qué función realiza el sentido común?
8. ¿Qué es la cogitativa?
9. ¿En qué se diferencia la imaginación y la memoria?
10. ¿En qué se diferencia la razón teórica y la razón práctica?
11. ¿Cuáles son las operaciones de la razón teórica?
12. ¿En qué se diferencia la abstracción de la percepción?
13. ¿Qué tipos de hábitos intelectuales se dan en el hombre?
14. ¿En qué sentido la inteligencia es independiente de los sentidos corporales?
15. ¿Se puede conocer la nada?

Ejercicio 3: Comentario de texto

Lee el siguiente texto y haz un comentario personal utilizando los contenidos aprendidos:

Se ha tratado de averiguar si los monos son capaces de ideas abstractas cuando se ven acuciados por un problema vital. Un experimento es el siguiente: se embarcó a un chimpancé en una balsa, y se colocó en ella un cubo lleno de agua y un cucharón para sacarla de él. Se puso la balsa en un estanque, la comida en un islote rodeado de fuego, y se enseñó al animal que, si echaba agua con el cazo podía apagar el fuego y alcanzar la comida (algo así como un razonamiento condicional). Un día se realizó el experimento, pero con el cubo vacío. Como el chimpancé no pudo echar agua con el cazo, se quedó sin comida. Es claro que esto al hombre no le hubiera pasado, porque el recurso para resolver el problema no era el recurso «este-aquí». El hombre entiende que si el agua tiene la propiedad de apagar el fuego, lo mismo vale el agua que está en el cubo que la del estanque.

L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid, 1999, 21-22

TEMA
6

PERSONA Y LENGUAJE

El lenguaje es una propiedad específicamente humana, por la que la persona se distancia del mundo animal. La persona se sirve de órganos corporales que cumplen ya una función biológica, pero se añade una nueva función comunicativa donde cada elemento juega un papel esencial. Mediante el lenguaje la persona expresa y manifiesta su pensamiento: por eso el lenguaje humano se distingue radicalmente de la mera transmisión de información propia del mundo animal. Mediante el lenguaje el hombre comunica la verdad haciendo posible la sociabilidad humana compartiendo el bien o el mal conocido.

SUMARIO

1. LAS CONDICIONES BIOLÓGICAS DEL LENGUAJE • **2. LENGUAJE ANIMAL Y LENGUAJE HUMANO** • **3. LENGUAJE, RACIONALIDAD Y ESPIRITUALIDAD.** 3.1. Las funciones del lenguaje. 3.2. Relación entre pensamiento y lenguaje. 3.3. El lenguaje, expresión de la especificidad humana • **4. LENGUAJE, PENSAMIENTO Y SOCIEDAD.**

Para Aristóteles «el hombre es el único ser vivo que tiene *logos*" (Política, I, 2). «Logos», significa tanto **razón** como **palabra**. Esto significa que el lenguaje es un fenómeno específicamente humano, y sin embargo se sirve de unos instrumentos que se encuentran en la naturaleza y más en concreto en los mamíferos más desarrollados. ¿Cómo es posible que en el hombre aparezca esta propiedad exclusiva suya?

a. La primera condición para que haya lenguaje es el **sonido**, una cualidad que se produce en la naturaleza solo en determinadas condiciones: cuando **chocan cuerpos sólidos** no demasiado blandos (la lana o el algodón no suena si se les golpea). Además, es preciso que haya un **medio adecuado** (aire o agua) para que pueda transmitirse el sonido.

b. La segunda condición es que el sonido **pueda ser oído**: los animales que no tienen oído no pueden comunicarse.

c. En tercer lugar, hace falta la **capacidad de emitir sonidos:** la voz. Para la emisión de sonido se precisan los **pulmones** (para expeler el aire) y un conducto en el que el aire choque: sin **traquea y laringe**, no habría emisión de voz porque el aire no chocaría con nada. Aristóteles ya advierte que la función primaria de estos órganos es la respiración (sin la cual no podríamos vivir): la emisión de voz es una función nueva que se suma a ella. De todas formas, la mera emisión de voz no garantiza el lenguaje. Es preciso que la voz tenga significado, y para ello, en el hombre, requiere que la **voz sea articulada**. Para la articulación de los sonidos hace falta una **lengua flexible y plana**. Tampoco la función biológica de la lengua es articular sonidos, sino primariamente gustar los alimentos y ayudar a ingerirlos. Si la lengua no interviniera en la articulación de la voz solo se podrían emitir sonidos guturales. Además, en la articulación de las voces intervienen los **dientes** y los **labios**. Los dientes sirven para masticar el alimento (y atacar o defenderse en algunos animales); los labios, por su parte, sirven principalmente para sorber líquidos. Dientes y labios se emplean por tanto, para una función superior: el lenguaje.

d. Todos estos órganos requieren un centro que dirija los mecanismos lingüísticos: el **encéfalo**, esto es, la corteza cerebral adaptativa. Una lesión en determinadas zonas del encéfalo impide el desarrollo del lenguaje; pero la mera existencia de esa corteza cerebral no implica la existencia de habla: si el niño no vive en un **medio lingüístico**, no aprenderá a hablar. Por eso, el

cerebro llega a ser humano, a conformarse de modo humano, precisamente mediante el lenguaje, la cultura y la educación.

En definitiva, el lenguaje es una **función añadida** a lo que la naturaleza ha dado al hombre. Sin esos órganos corporales no habría lenguaje; pero son solo requisitos previos. Poseer esos órganos no garantiza la comunicación lingüística. Los animales pueden emitir sonidos, pero la persona humana añade una finalidad novedosa con respecto al mundo animal: puede comunicar la verdad. En este sentido, se puede hablar de una "segunda naturaleza" producida por el hombre.

2. Lenguaje animal y lenguaje humano

En sentido amplio se puede decir que el **lenguaje es toda forma de transmisión de información a través de signos**. Así pues hacen falta los siguientes elementos para que haya un hecho lingüístico: a. **Emisor**; b. **Receptor**; c. **Mensaje** o significado; d. **Sistema codificado de signos.** Según esta definición también los animales poseerían «lenguaje» (por ejemplo, la danza de las abejas transmite información acerca de la localización del néctar). También en los animales hay un emisor y un receptor de un mensaje a través de unos signos. Sin embargo, para uno de los «padres» de la lingüística contemporánea, el lenguaje: «es un método exclusivamente humano, no instintivo, de comunicar ideas, emociones y deseos por medio de un sistema de símbolos producidos de manera deliberada» (E. Sapir, *El lenguaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962, 14). Así pues, **en sentido estricto, solo el hombre posee lenguaje**. Hablar de «lenguaje animal» es una cierta impropiedad, pues en sentido estricto no se le puede llamar lenguaje, sino simplemente intercambio de información, aunque haya semejanzas externas con algunas propiedades del lenguaje humano. En efecto, podemos establecer algunas **diferencias** entre el lenguaje animal y el humano:

a. El lenguaje animal es producto de un **instinto fijo**, mientras que el lenguaje humano es un **producto cultural y convencional**, que se expresa en una lengua concreta, aprendida y transmitida en un entorno socio-cultural determinado, que varía geográfica e históricamente. La capacidad humana de comunicarse mediante signos es natural, pero la realización concreta de dicha capacidad es un producto cultural que requiere aprendizaje. Es cierto que se requiere una cierta base orgánica (una superficie cerebral suficiente, un aparato fonador, etc.) pero es solo una condición de posibilidad,

puesto que se debe actualizar aprendiendo a oír y hablar una determinada lengua.

b. **El lenguaje animal es icónico,** porque hay una relación simple, directa y constante entre el signo y el mensaje (el signo representa siempre y solo el mismo mensaje). El hombre es también capaz de usar lenguaje icónico (expresiones de dolor, el llanto, o la expresión facial), pero lo específico del **hombre** es el empleo del **lenguaje dígito** (la relación entre el signo y el mensaje es **convencional** y modificable): un mismo mensaje puede decirse con varios signos, y un mismo signo puede llegar a tener mensajes o significados diferentes. Los símbolos del lenguaje humano son producidos por el hombre de manera deliberada y su número es ilimitado.

c. En el lenguaje **animal** el mensaje se relaciona con el **estado orgánico** del individuo, mientras que el hombre no solo expresa su estado interior con respecto a la realidad, sino que se hace **referencia específica a objetos del mundo, incluso abstractos e hipotéticos**: es decir, puede tratar acerca de la realidad-en-sí- misma y no en relación a la situación orgánica del individuo.

d. Los **animales** por sí mismos solo emiten un **número fijo y limitado de mensajes,** siempre iguales. Por su parte, el número de mensajes que el **ser humano** puede comprender y emitir es **ilimitado** sobre aspectos, ámbitos, propiedades, lugares o acontecimientos del pasado, presente o futuro, reales, posibles o imaginarios, cercanos o lejanos. En el lenguaje humano cabe la **novedad** y **creatividad**. Siempre se pueden formar nuevas proposiciones con viejas palabras.

e. El lenguaje **humano** posee **reflexividad** o capacidad **metalingüística**. Con el lenguaje podemos decir cualquier cosa sobre el lenguaje mismo (por ejemplo, «*hombre* es una palabra bisílaba»). Esta propiedad del lenguaje se halla en íntima conexión con la capacidad de abstracción y generalización propia de los seres racionales, y es completamente desconocida en los animales.

Estas diferencias parecieron difuminarse a la par que se desarrollaban los experimentos conducentes a enseñar algún lenguaje a los chimpancés. Son bien conocidos los diversos intentos, aparentemente exitosos, de comunicarse mediante signos con monos «inteligentes» que lograban relacionar signos con realidades (**semántica**) y usarlos en un contexto que les permitía obtener beneficios (**pragmática**); e incluso conectar algunos signos entre sí (**sintaxis**). Estos indicios hacían pensar en la capacidad lingüística de estos seres, lo cual

sería manifestación inequívoca de inteligencia. En la actualidad se admite que tales experimentos solo demuestran que los chimpancés (y otros mamíferos superiores) poseen una buena memoria para obtener gratificaciones, una gran capacidad mimética, así como una gran capacidad de aprendizaje por la que identifican señales con recompensas. Así pues, las diferencias entre el lenguaje de los animales con respecto al humano son cualitativas, porque responden a tipos de organización mental más rica en significación.

3. Lenguaje, racionalidad y espiritualidad

3.1. Las funciones del lenguaje

Gracias al lenguaje el hombre puede referirse **objetivamente a la realidad en sí**, las cosas como son en realidad: en otras palabras, comunicar la verdad. Esta es la **función representativa** del lenguaje: como hemos visto es la más específica del ser humano porque expresa la verdad o falsedad objetiva. La proposición «El hombre es un bípedo implume» será verdad si tal hecho es así, y falsa si no es así.

Pero analizando el lenguaje hallamos otras funciones del lenguaje con las que se manifiesta también la racionalidad humana:

a. **Función expresiva**: se **manifiestan estados interiores**, afectos y emociones mediante signos, como cuando decimos «Me alegro de que hayas venido» o «¡Tengo hambre!». Desde este punto de vista estas proposiciones son *sinceras o insinceras*. Son las más cercanas al lenguaje animal en tanto que manifiestan la actitud ante la realidad-para-mí (el ladrido del perro que tiene miedo, el maullido del gato que tiene hambre; o el llanto del niño al que le duele la tripa).

b. **Función directiva** o prescriptiva: con la que **se manifiestan deseos y mandatos**. «¡No llegues tarde!». Esas oraciones pueden ser *cumplidas* o *incumplidas*.

c. **Función poética**: con las que se **crea belleza** mediante metáforas, juegos fonéticos o conceptuales. Esas oraciones pueden ser *bellas* o *ingeniosas* como: «El cabello plateado infunde respeto», o «Érase un hombre a una nariz pegado».

d. **Función metalingüística**: cuando se usa el lenguaje para hablar del lenguaje mismo. Por ejemplo, «*Sarampión* es una palabra aguda».

e. **Función performativa**: cuando en virtud de su significado *se produce aquello que se afirma*: «Yo te tomo por marido (o mujer)» no solo informa de un hecho, sino que lo realiza mediante esa fórmula.

3.2. Relación entre pensamiento y lenguaje

Entre pensamiento y lenguaje existe una estrecha vinculación, pero ¿cómo se relacionan entre sí? ¿Qué es anterior: el lenguaje o el pensamiento? ¿El hombre tiene lenguaje porque piensa, o piensa porque tiene lenguaje? ¿Depende el pensamiento del lenguaje o viceversa? Se han propuesto diversas teorías acerca de estas relaciones.

a. Para E. Sapir y B. L. Whorf, **el pensamiento depende del lenguaje**: desde el nacimiento, el niño se introduce en un mundo cultural que le precede y que está configurado por estructuras lingüísticas específicas que **configuran su modo de pensar.** De este modo se da un **determinismo lingüístico** que conduce a un **relativismo** lingüístico ya que las visiones del mundo configuran el pensamiento de cada individuo de manera diferente (y, hasta cierto punto, irreconciliables). Se plantea aquí el **problema de la traducción**, esto es, si es posible traducir exactamente el significado de los textos de un idioma a otro; algunos autores piensan que no es posible traducir los mundos lingüísticos de una cultura a otra; sin embargo el hecho de experiencia es que podemos comprender básicamente el contenido significativo de los hablantes extranjeros, aunque puede haber matices semánticos que se nos escapen en la traducción.

b. J. B. Watson fundándose en los principios conductistas propone la **identificación entre lenguaje y pensamiento**. Para el conductismo, solo los mecanismos fisiológicos que intervienen en la actividad lingüística son controlables, luego el pensamiento no es otra cosa que su manifestación lingüística. Sin embargo, la experiencia común manifiesta que pensar no es lo mismo que hablar: no decimos todo lo que pensamos; incluso podemos decir lo contrario de lo que pensamos o sentimos.

c. J. Piaget, como fruto de sus investigaciones de psicología evolutiva, concluye que el **lenguaje depende del pensamiento**. Así, por ejemplo, el niño desarrolla primero sus capacidades intelectuales, adaptando posteriormente las habilidades lingüísticas a su nivel intelectual. No obstante, la experiencia nos muestra también que nuestro pensamiento se desarrolla y amplía en un contexto social mediante el aprendizaje y uso de un vo-

cabulario preciso y de determinadas estructuras lingüísticas. Sin lenguaje nuestro pensamiento sería muy limitado.

En realidad, pensamiento y lenguaje son **dos realidades interdependientes**: **sin pensamiento no hay lenguaje, y sin lenguaje no se desarrolla el pensamiento**. El hombre es el «ser que habla» porque conoce intelectualmente, esto es, porque tiene inteligencia. Esto indica que **el lenguaje es vehículo y expresión del pensamiento** porque lo tiene incorporado dentro de sí. En otras palabras, el pensamiento es la «forma del lenguaje». Cuando digo: «Pienso que el tren llegará tarde», «el tren llegará tarde» no solo expresa, sino que contiene lo que pienso. Esto quiere decir que entender el significado de una palabra es conocer, y que el significado comprendido de una palabra es conocimiento. Comprender una palabra es saber qué significa, y saber qué significa implica saber usarla en el contexto adecuado. Así pues, hablar y pensar se dan a la vez. No se puede hablar sin pensar (puedo emitir sonidos como «ñjmawolkg», pero esto no es lenguaje porque no posee un sentido determinado, al menos en español). **Pero la relación entre lenguaje y pensamiento no es** exactamente **recíproca** ya que **el pensamiento fundamenta el lenguaje**: hablamos porque tenemos algo que decir.

3.3. El lenguaje, expresión de la especificidad humana

El lenguaje es capaz de reproducir la **síntesis de materialidad** (sonidos, grafías o gestos corpóreos) **y espiritualidad** (pensamiento o significado) **que caracteriza al ser humano**. «En efecto, el lenguaje es material en tanto que está distendido espacio-temporalmente, y por otra parte tiene las características propias del espíritu: la infinitud y la reflexividad. El lenguaje es infinito en cuanto que puede nombrarlo todo, puede aprehenderlo todo: todo lo que hay e incluso lo que no hay (universalidad semántica). Y es reflexivo en cuanto que se nombra o se dice a sí mismo: lo que es el lenguaje se expresa también en el propio lenguaje (reflexividad)» (F. Conesa-J. Nubiola, *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona, 1999, 25). La persona, como el lenguaje, es una conjunción inescindible entre materia y espíritu, una realidad incomprensible si cada elemento se toma separadamente.

4. Lenguaje, pensamiento y sociedad

Los vínculos entre lenguaje, pensamiento y sociedad son muy estrechos: cada uno se explica por la existencia del otro. El **lenguaje funda la sociedad y la**

hace posible; pero también a la inversa: **la sociedad hace posible el lenguaje porque crea y transmite una lengua** determinada. El lenguaje **produce relaciones interpersonales** y, a la vez, es **producto de la sociedad**. La relación entre pensamiento, lenguaje y sociedad se manifiesta en que estos tres fenómenos específicamente humanos se desarrollan a la vez.

El hombre necesita del **aprendizaje en un contexto social para desarrollar** tanto su capacidad **lingüística** como su **pensamiento**. Muestra de ello es el experimento de los «niños salvajes», que desde los cero a los dos años permanecieron incomunicados, al término de los cuales no sabían hablar y los diversos circuitos cerebrales que requiere el lenguaje no se habían desarrollado. Esos niños no sabían hablar pero tampoco habían desarrollado habilidades intelectuales. El pensamiento no sería posible sin el lenguaje, porque el pensamiento se adquiere tanto por experiencia como, sobre todo, por comunicación social en una tradición. Como afirmaba Wittgenstein no existe «un lenguaje privado» en el hombre. Todo lenguaje humano es «público»: lo aprendemos siempre en un marco social determinado.

Por otro lado, para que funcione el lenguaje no basta con la capacidad de expresión: si el hombre es capaz de hablar, es porque hay otro hombre que es **capaz de escucharle, comprender** e interpretar lo que dice. El lenguaje sirve para comunicarse y tiene como requisito el conocimiento. Si abstraer significa «captar lo común a muchos individuos», el término universal («hombre» o «caballo», por ejemplo) es equivalente a «común a muchos». Podemos hablar y tener leyes porque el lenguaje expresa el pensamiento, y éste expresa lo común por lo que nos regimos todos. Si lo concebido por mi mente (como la idea de «caballo» o «bien») no fuera compartido por el otro sujeto no sería posible la comunicación. En eso coincidimos y nos encontramos con los demás hombres: los **pensamientos se pueden compartir, porque conocemos ideas universales**, transmisibles mediante el lenguaje. Es la razón lo que une a los humanos, lo que les empuja a entenderse. La presencia de la razón en nosotros es el fundamento de la posibilidad del lenguaje y de la vida social. Y, por consiguiente, el lenguaje conserva y transmite la cultura y la tradición de un pueblo, que a su vez configura a las personas.

En un sentido más profundo, la **verdad que compartimos funda las relaciones sociales**: cuando la verdad no se comunica (se oculta o se encubre) en esa sociedad no hay confianza, y las relaciones sociales se resienten. Cuando el lenguaje se convierte en la mera expresión de necesidades subjetivas de los individuos, puede prevalecer la ley del más fuerte, pero eso destruye la sociedad.

Por otro lado, el lenguaje **escrito** es una fuerza de **cohesión cultural e histórica**. El saber acumulado (técnico, artístico, o filosófico) se nos ha transmitido mediante el lenguaje escrito a lo largo de los siglos. La escritura es la memoria de los pueblos, lo que les hace mantener su identidad, su lengua, sus costumbres, su literatura. Somos capaces de ir más allá en nuestros conocimientos porque **ya partimos de una tradición** atesorada en la escritura. El lenguaje escrito no solo nos aglutina en la sociedad presente; también nos une a nuestros antepasados.

Ejercicio 1: Vocabulario

Identifica el significado de las siguientes palabras y expresiones usadas:

- Logos
- Lenguaje
- Icónico
- Dígito
- Metalingüístico
- Pragmática
- Función performativa
- Semántica
- Sintaxis
- Determinismo lingüístico
- Tradición

Ejercicio 2: Guía de estudio

Contesta a las siguientes preguntas:

1. ¿Qué condiciones físicas se requieren para que haya un lenguaje humano?
2. ¿Qué elementos mínimos configuran un hecho lingüístico?
3. ¿Qué significa que el lenguaje es una función añadida a la naturaleza orgánica del hombre?
4. ¿Qué diferencias podemos señalar entre el lenguaje animal y el humano?
5. ¿Qué finalidad tiene la comunicación entre los animales?
6. ¿En qué consisten las diversas funciones del lenguaje humano?
7. ¿En qué sentido el lenguaje depende del pensamiento? ¿en qué sentido el pensamiento depende del lenguaje?
8. ¿Se puede decir que la función performativa realiza lo que significa?

9. ¿En qué consiste el problema de la traducción y de dónde proviene? ¿Es posible traducir textos de una lengua a otra?
10. Como fenómenos que se dan a la vez ¿se puede afirmar que es lo mismo lenguaje y pensamiento?
11. ¿Por qué podemos compartir conocimientos?
12. ¿Qué valor añadido tiene el lenguaje escrito?
13. ¿En qué sentido se puede afirmar que el lenguaje manifiesta la síntesis cuerpo-espíritu de la persona?
14. ¿El lenguaje funda la sociedad, o viceversa?
15. ¿Puede haber un lenguaje estrictamente privado (por ejemplo, cuando hablamos con nosotros mismos)?

Ejercicio 3: Comentario de texto

Lee el siguiente texto y haz un comentario personal utilizando los contenidos aprendidos:

El ser humano habla. Hablamos en la vigilia y en el sueño. Hablamos sin parar, incluso cuando no pronunciamos ninguna palabra, sino que escuchamos o leemos; hablamos tanto si nos dedicamos a una tarea o nos abandonamos en el ocio. Hablamos constantemente de una u otra forma. Hablamos, porque hablar es connatural al ser humano. El hablar no nace de un acto particular de la voluntad. Se dice que el hombre es hablante por naturaleza. La enseñanza tradicional dice que el hombre es, a diferencia de la planta y la bestia, el ser vivo capaz de hablar. Esta afirmación no significa que el hombre posea junto a otras facultades, la capacidad de hablar. Más bien quiere decir que es el propio lenguaje lo que hace al hombre capaz de ser el ser vivo que es en tanto que hombre. El hombre es hombre en cuanto que es capaz de hablar.

M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*,
Neske, Tübingen 1959, 11

TEMA 7 PERSONA Y LIBERTAD

El rasgo que mejor caracteriza y manifiesta a la persona es la libertad; aquello que máximamente nos distancia del mundo animal. Hay filósofos que han negado el hecho de conciencia de nuestra propia libertad, pero incluso aceptar o no la existencia de la libertad, ya supone un ejercicio de la misma. Sin embargo, no es sencillo describir qué es realmente la libertad: hacer «lo que me viene en gana» parece una buena manifestación de libertad, pero acaba siendo una concepción engañosa. Sin un verdadero bien que elegir mi libertad se frustra. Además, pronto comprobamos que la mera capacidad de elegir cosas triviales empobrece la personalidad. De manera más profunda, libertad significa autoposesión de la propia existencia, capacidad de elegir qué tipo de persona quiero ser. En última instancia la libertad se traduce en la capacidad de amar lo mejor.

SUMARIO

1. EL CONFLICTO DE TENDENCIAS: DESEAR Y QUERER. 1.1. El instinto animal. 1.2. La plasticidad de las tendencias humanas • **2. LA VOLUNTAD.** 2.1. Naturaleza de la voluntad. 2.2. Objeto de la voluntad • **3. EXISTENCIA DE LA LIBERTAD** • **4. LIBERTAD COMO APERTURA** • **5. LIBERTAD COMO ELECCIÓN.** 5.1. Liberalismo: libertad como «free choice». 5.2. La negación de la elección: el determinismo • **6. LIBERTAD COMO ELECCIÓN DEL PROPIO YO.** 6.1. Verdad y libertad. 6.2. La autodeterminación al bien. 6.3. Libertad como decisión deliberada. 6.4. Libertad y amor • **7. LIBERTAD Y PERSONALIDAD MORAL.** 7.1. Virtud y libertad moral. 7.2. Libertad como proceso de autorrealización (relativa).

A diario experimentamos el llamado «conflicto de tendencias»: encontramos en nuestro «yo» la tendencia hacia bienes sensibles apetecibles mientras que la razón presenta esos bienes como no convenientes: por ejemplo, la percepción del pastel de chocolate despierta en el diabético un verdadero conflicto entre seguir el dictado de lo que le gusta, y el de su razón que le muestra la conveniencia de abstenerse de tomar el pastel. En el primer caso se despierta el deseo o apetencia, mientras que en el segundo caso hay un verdadero querer guiado por la razón. Esta dualidad de tendencias (sensible y racional) manifiesta que en la persona se dan hechos psíquicos complejos, a veces difíciles de integrar. Vamos a ver separadamente cada una de estas tendencias.

1.1. El instinto animal

Los animales tienen solo un conocimiento de la realidad sensible en cuanto agradable «para-mí» (pero no en cuanto conveniente «en-sí»): por eso en él no hay posibilidad de conflicto. Las tendencias animales o **instintos** se dirigen a satisfacer las necesidades orgánicas mediante los **deseos** (tendencia hacia los bienes sensibles captados en el presente) y los **impulsos** (valores articulados en torno al pasado y al futuro).

Se puede definir el **instinto animal como la inclinación que nace de una aprehensión cognoscitiva de un bien sensible que desencadena un movimiento de atracción o huida, guiado por la autoconservación y la reproducción.** Según esta definición el instinto animal es:

a. **Tendencia compleja** porque intervienen diversas facultades como (sentidos externos e internos, aparato locomotor).

b. **Innata**: se trata de conductas no aprendidas (el ternero sabe desde que nace que tiene que chupar de las ubres de su madre).

c. **Universalidad específica**: porque afecta a todos los individuos de una especie (todos los perros saben como alimentarse).

d. **Estable**: es difícilmente modificable en el individuo. La carga instintiva es muy fuerte, aunque en los animales superiores es posible inducir **reflejos condicionados** o inducidos con los que se puede modificar lo recibido instintivamente. Por ejemplo, el delfín o el elefante, mediante un adecuado sistema de premio-castigo, pueden realizar acciones que parecen inteligentes (por ejemplo, hacer piruetas en el caso de los delfines, o dibujar, en el caso de los elefantes).

e. **Espontánea**, es decir no reflexiva, porque se sigue un esquema fijo de conducta, aunque varíen las circunstancias.

1.2. La plasticidad de las tendencias humanas

El hombre, como ser vivo en el mundo natural, posee también instintos, pero a diferencia del animal él puede dominarlos, y por eso adquiere en él unas particularidades específicas:

a. **El número de percepciones interesantes para el hombre es potencialmente infinito:** no se limitan a la satisfacción de necesidades orgánicas (autoconservación y reproducción). El hombre puede añadir unas finalidades más altas de tipo artístico, cultural, moral o religioso que explican su actuación.

b. El hombre es capaz de captar el **valor objetivo de la realidad**, es decir, el significado real del objeto en sí mismo considerado, y no solo por el interés para-mí. El agua no solo sirve para satisfacer mi sed, sino que posee en sí misma una estructura química determinada. «Lo innovador es que el hombre pueda regir su comportamiento por valores pensados y no solo por valores sentidos». (J. Marina, *Teoría de la inteligencia creadora*, Anagrama, Barcelona, 1996, 95).

c. Una vez captado algo de interés para el hombre, **la respuesta a ese estímulo no es inmediata ni automática, sino que permanece el circuito abierto** para dar o no dar respuesta a ese estímulo. Por eso el hombre puede ir contra su instinto de conservación (hacer huelga de hambre, o morir por una causa noble).

d. **En el hombre no están determinados los medios para satisfacer los fines biológicos.** El modo de satisfacer sus necesidades biológicas tiene que ser «inventado» por el hombre, porque no está instintivamente predeterminado. La necesidad de alimentarse es instintiva, pero el modo concreto de hacerlo no está fijado de antemano.

e. **Las finalidades no instintivas a las que el hombre puede dirigirse viene mediada por hábitos adquiridos** libremente. Los hábitos desplazan cada vez más la carga instintiva del sujeto, y el hombre hace uso de ellos cuando quiere. Por ejemplo, un alumno con hábito de estudio es capaz de estudiar cuando se lo propone con más facilidad que otro que no posee ese hábito; pero sigue siendo libre de estudiar cuando quiera.

En definitiva, en este nivel instintivo es posible identificar una peculiaridad de la persona humana: es **capaz de dominar sus facultades**. Mientras que **en el animal los instintos están al servicio de los fines biológicos** (autoconservación y reproducción), en el hombre se advierte que mantenerse en **la vida está en función de algo más elevado** a lo que el hombre se dirige de modo libre. Los impulsos humanos no modelan la conducta de modo ciego, sino que parecen estar a disposición de la persona. En definitiva, el hombre puede no ser esclavo de sus instintos si sabe educarlos adecuadamente.

2. La voluntad

Así como la inclinación hacia el bien sensible se hace posible porque hay un apetito sensible, la tendencia hacia el bien captado por la inteligencia es posible por la existencia de una facultad llamada apetito racional o voluntad.

2.1. Naturaleza de la voluntad

La inclinación hacia el bien captado por la inteligencia se debe a la facultad específica del alma humana que denominamos **voluntad**. Al igual que la inteligencia, **no depende intrínsecamente del cuerpo**, y por eso se puede decir que es de índole **espiritual**, como se desprende de lo siguiente:

a. La **voluntad** es capaz de reflexión, es decir, **quiere su propio querer**. Si la voluntad tiene por objeto todo lo que existe en razón de bien, eso quiere decir que puede querer todas las cosas y también su mismo acto de querer.

b. Al igual que la inteligencia, **la voluntad no depende de las coordenadas espacio-temporales.** Querer se da en el espacio y tiempo, pero no depende de ellos. Por eso, dos enamorados pueden decirse mutuamente «te amo» sin restricciones del tipo «te amo los días pares, pero no los impares» o «te amo aquí, pero no cuando vuelva a mi casa».

c. La voluntad es **susceptible de crecimiento ilimitado** mediante hábitos: siempre puede querer más cosas y mejor. Ninguna cosa mundana puede saciar sus deseos de seguir queriendo. Nada material posee esa ilimitación propia de las realidades espirituales.

d. La voluntad **es capaz de moverse por valores abstractos** (el honor, la justicia, la fama, etc.). Esos valores no son sensibles, y sin embargo despiertan nuestra voluntad y la mueven a obrar, aunque lo querido siempre es un

bien particular (porque esos bienes abstractos se «encarnan» en situaciones o sujetos concretos: amo la justicia cuando hago acciones justas).

2.2. Objeto de la voluntad

El objeto de su operación es querer **el bien captado previamente por la inteligencia**. Los clásicos decían que «nada es querido si no es previamente conocido». Así como el objeto de la inteligencia es lo verdadero, el objeto de la voluntad es lo bueno. Por eso **las cosas no son buenas porque son queridas, sino que son queridas porque son buenas.**

> La prioridad ontológica del bien es la que hace posible que la inteligencia «descubra» el bien que debe alcanzar. Por lo tanto, la voluntad se mueve hacia el bien captado previamente por la inteligencia, y se mueve hacia ese bien precisamente por su razón de bien. Así se explica que el bien captado por la inteligencia no sea un bien sensible: es cierto que la voluntad puede tender hacia cosas sensibles pero no en cuanto sensibles, sino en cuanto que son bienes.

Sin embargo, dada la imperfección del conocimiento humano lo que éste capte como bueno puede no corresponder con la bondad real. Por eso, de manera más precisa, Aristóteles afirmaba que el **objeto de la voluntad es el bien real o aparente**. Según esto, **la voluntad humana está inclinada necesariamente hacia el bien: por lo tanto no puede escoger el mal en sí mismo.**

> Si la voluntad tiende hacia el mal lo hace no en sí mismo, sino porque lo concibe como un bien; o para obtener un bien mayor. Por ejemplo, un hombre puede preferir libremente el martirio porque espera recibir un bien mayor en la otra vida. O si el drogadicto consume cocaína, sabiendo que le hace mal es porque encuentra en eso un placer (bien apetecible).

3. Existencia de la libertad

En las películas *Matrix* y *El Show de Truman* se plantea un problema muy real que afecta a la vida humana. En ella se muestra la distinción entre un mundo «virtual» (donde todo acaece con una apariencia de libertad, pero es una realidad «manipulada») y un mundo «real» donde todo es imprevisible y arriesgado. Lo cierto es que desde una mirada exterior, no podemos discernir si en el mundo virtual hay verdadera libertad. Así se explica que a lo largo de la historia algunos filósofos hayan negado la existencia de la libertad: a lo más hay una apariencia de libertad donde todo está ya predeterminado desde fuera. Sin embargo, hay algunas experiencias profundamente humanas que manifiestan nuestra libertad:

a. Nos sentimos libres cuando no estamos obligados por **ningún agente externo**, y cuando no hay obstáculos para hacer lo que queremos. A esta ausencia de coacción se le puede denominar «libertad de»; apunta hacia una de las dimensiones de la libertad pero se trata de una descripción meramente negativa.

b. También experimentamos la libertad cuando captamos la **ausencia de necesidad interna**: no hay ningún principio intrínseco que nos fuerce a obrar de una manera u otra. La libertad «aparece perfectamente reflejada en la experiencia del ser humano, que se resume en la frase "podría, pero no es necesario"» (K. Wojtyla, *Persona y acción*, 119).

c. La experiencia de la **responsabilidad** manifiesta la libertad, porque ser libre es ser capaz de «responder» de los propios actos, y esto es posible porque esos actos nos «pertenecen»: somos dueños de nuestros actos. Responsabilidad es otro nombre de libertad o, si se prefiere, dos caras de la misma moneda.

d. La experiencia de la obligación de cumplir las **promesas**, implica el ser dueño de mis acciones futuras. El hombre promete porque se «pone en el futuro»; es capaz de comprometerse, proyectarse por encima del tiempo y en él, determinarse en un sentido concreto: en una palabra «poseerse en el futuro». Cumplir las promesas o ser fiel a los compromisos es una manifestación de libertad, de responsabilidad y coherencia.

e. La experiencia de la **indecisión** manifiesta de manera negativa la indeterminación de la voluntad. Ante las diversas alternativas que se nos presentan y cuando ninguna posee una fuerza determinante sobreviene la duda que solo se vence con una decisión de la voluntad.

Sin embargo, se precisa una profundización en la esencia de la libertad, para fundamentar bien esas experiencias. Antes de pasar a considerar la esencia de la libertad es necesario advertir que es un término con muchos sentidos que deben ser clarificados. El primer servicio que la reflexión filosófica puede prestar en este asunto es distinguir los distintos contextos donde se emplea la palabra libertad.

4. Libertad como apertura

Gracias a la inteligencia el hombre está abierto a toda la realidad: todo lo que existe, puede ser conocido y querido por la voluntad; solo la nada es en sí misma incognoscible. Los sentidos externos no están abiertos a todo lo real, porque cada uno de ellos está determinado a aspectos concretos de lo sensible (ruidos o sonidos, luces y colores, etc.). Consiguientemente el conocimiento animal se halla

> constreñido a una realidad muy limitada: a lo percibido por los sentidos externos, lo cual constituye el nicho ecológico (lleno de oportunidades y peligros) donde se desarrolla la vida animal. Por la inteligencia el hombre puede captar toda la realidad: una realidad y su contraria. La respuesta de un perro hambriento frente al alimento presente es siempre unívoca; el hombre, por el contrario, puede tomar ese alimento u otro, retrasar su satisfacción, o simplemente renunciar a la comida. Está interiormente abierta a muy diversas posibilidades.

La **apertura a todo lo real** es una «libertad constitutiva» porque está inscrita en toda persona de manera originaria por el mero hecho de serla, **con capacidad de entender y querer:** es la raíz del obrar libre. La libertad como apertura manifiesta la complementariedad entre inteligencia y voluntad. La inteligencia con su apertura a conocer más permite que la voluntad quiera más, quiera lo mejor y crezca. A la voluntad le conviene que la inteligencia conozca cada vez más, con más profundidad y mejor. En ese sentido, **la persona está abierta a lo infinito** porque es susceptible de un enriquecimiento infinito: siempre puede conocer más cosas y querer más cosas (y más intensamente). Es en esta apertura donde la persona toma conciencia de que puede encaminar su vida hacia la propia perfección abierta al futuro. Se trata de una cierta libertad interior (nadie nos la puede arrebatar desde fuera) y es previa a cualquier elección.

5. Libertad como elección

La acepción más común de la palabra «libertad» suele reducirse a una dimensión de la misma: la capacidad de elegir entre varias opciones, situación en la que cada día nos encontramos. A este tipo de libertad se le denomina también **libertad psicológica** o **libre albedrío**. Sin embargo, caben diversas interpretaciones de esa misma experiencia humana.

5.1. Liberalismo: libertad como «free choice».

La concepción liberal reduce la libertad a mera libertad de elección, con independencia de lo elegido. Así la **elección se convierte en un bien supremo** que hay que preservar en la sociedad. Nadie puede sentirse coaccionado para obrar como desee y de este modo se dan diferentes libertades sociales: expresión, comercio, religiosa, etc. Pero la libertad de cada quien puede chocar con la libre elección de los demás: por eso el Estado debe **limitar la libertad** de cada individuo para que los demás no se vean perjudicados en su elección. Una acción es correcta si ha sido libremente elegida: así se manifiesta la **autenticidad**.

El planteamiento liberal supone que el hombre y su obrar son naturalmente buenos; pero parece desconocer la raíz de inclinación al mal que hay en todo hombre. Además, supone la negación de valores objetivos: el único valor es la autenticidad y coherencia de mis obrar según mis convicciones, independientemente de la verdad y del bien. Por otro lado, si cada uno busca su propio interés ¿hasta dónde llega mi libertad de elección y dónde empieza el perjuicio a los demás? Este conflicto se muestra, por ejemplo, en la dificultad de fijar los límites entre la libertad de empresa y las leyes que limitan el monopolio; o el respeto a las creencias de los demás y la libertad de expresión.

5.2. La negación de la elección: el determinismo

En el extremo opuesto se halla el **determinismo**, según el cual **las leyes de la naturaleza, psicológicas, económicas o sociales determinan unívocamente el futuro**: no hay realmente elección en el hombre, pues su obrar **ya está determinado por factores externos o internos a él**. Así pues el hombre no tiene libertad sino tan solo sensación de ella, **porque desconoce los mecanismos ocultos que determinan su actuar** y precisamente por ello es arrastrado por esos mecanismos hacia fines que él en realidad no quiere. Spinoza lo expresó de manera precisa: «Piensan los hombres que son libres; y esto solo consiste en que ignoran las causas por las que están determinados». (*Ethica ordine geometrico demonstrata,* II, prop. 35, scholion).

En la vida cotidiana nuestra elección encuentra múltiples límites y obstáculos: algunos nos resultan conocidos; otros desconocidos. Pero sería pertinente distinguir entre **condicionamientos** y **determinaciones**. La libertad humana está siempre condicionada por factores muy diversos (económicos, biológicos, ambientales, sociales, etc.) que influyen en mis elecciones, pero no me esclavizan. Puedo tener un carácter tímido, pero eso no me impide vencer la timidez para hacer frente a una situación injusta. Pueden coaccionarme para que mienta, pero puedo ser veraz, aunque esa elección me perjudique laboralmente. Si el hombre ya estuviera determinado sería un agente amoral: no habría responsabilidad, ni seríamos merecedores ni de premio ni de castigo. Por eso la tesis determinista no se ajusta al hecho de conciencia del **arrepentimiento**. Arrepentirse quiere decir querer «rectificar» mi pasado, recuperarlo de algún modo, puesto que fui responsable de él y soy dueño de mi futuro.

El mismo hecho de afirmar o negar la libertad de elección ya supone una puesta en juego de esa libertad: decidirme por una u otra alternativa ya supone previamente la libertad de elegir.

6. Libertad como autoposesión del propio yo

6.1. Verdad y libertad

En la libertad de elección se advierte la estrecha conexión entre verdad y libertad. **Queremos elegir el verdadero bien**: no nos conformamos con la elección de lo aparentemente bueno. No nos basta con ser libres: queremos elegir bien.

> «La referencia a la verdad forma parte intrínseca de la naturaleza misma de una decisión y se manifiesta de forma especial en la elección (...). "Elegir" no significa orientarse hacia un valor y apartarse de otros (esto sería una concepción puramente "material" de la volición). Significa tomar una decisión, según el principio de la verdad, al elegir entre los posibles objetos que se han presentado a la voluntad. Sería imposible entender la naturaleza de la elección sin referirse al dinamismo propio de la voluntad a la verdad, como principio del querer». (K. Wojtyla, *Persona y acción*, 160).

Cuando descubrimos que un estafador se ha apropiado de nuestro dinero, invertido en su empresa, nos sentimos engañados y manipulados: hemos obrado con ausencia de coacción externa e interna, pero al ignorar las circunstancias, sentimos que nuestra libertad ha sido arrebatada fraudulentamente. No deja de ser paradójico, por ello, que una sociedad, como la actual cuestione crecientemente la capacidad de conocer la verdad y al mismo tiempo exalte cada vez más la libertad de elección. Como decía Juan Pablo II: «Una vez que se ha quitado la verdad al hombre, es pura ilusión pretender hacerlo libre. En efecto, verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente». (*Fides et ratio*, n. 90).

6.2. La autodeterminación al bien

La voluntad tiene como objeto el bien presentado por la inteligencia; por eso se siente atraída por el aspecto de bondad que presenta la realidad. Si la voluntad no es atraída por lo bueno, no actúa la persona. De otro modo, la libertad sería pura indeterminación o indiferencia de la voluntad ante lo que le presenta la inteligencia.

> Por eso «el cimiento de nuestra libertad no es una especie de indiferencia hacia lo bueno o malo, hacia una cosa u otra, una suerte de apatía abúlica; sino, en el extremo opuesto, una excedencia, la vigorosa tensión de nuestra voluntad, de toda nuestra persona, a lo bueno en sí y en universal: a todo cuanto tiene razón de bien» (T. Melendo, *Las dimensiones de la persona*, Palabra, Madrid, 1999, 59).

La vinculación entre la voluntad y el bien tiende a quebrarse en el **liberalismo** que entiende la libertad como pura indeterminación o indiferencia hacia fines; entonces, ser **libre es equivalente a estar indeterminado, sin vínculos ni compromisos que coarten mis elecciones futuras.** Sin embargo, la aparente ausencia de vínculos es engañosa, puesto que éstos se encuentran siempre presentes. **La libertad no es la ausencia de vínculos o compromisos, sino la capacidad de contraer los vínculos que yo quiero: si no hay compromisos el hombre no pone en juego su libertad.**

> La libertad es como un tesoro, limitado, pero abierto a variadísimas posibilidades. La única condición para vivir la libertad es «gastarla». La existencia humana es como el dinero que solo sirve cuando se gasta. Cabe intentar guardar el tesoro para el futuro; pero entonces no se dispone de él realmente. Como el dinero, la libertad solo sirve para gastarla. En efecto, querer mantener una libertad sin vínculos es querer vivir una libertad engañosa, porque, de hecho, el hombre «consume» su libertad en el tiempo. No querer comprometerse ya es un modo de «vivir la libertad», aunque quizás no sea el mejor modo de hacerlo. Si no tengo vínculos y compromisos seré determinado por otros factores que en el fondo me esclavizan. Por ejemplo, hay quienes por miedo a «perder su libertad» o a equivocarse en sus decisiones, no se deciden nunca por nada. Sin embargo, lo realmente importante no es «preservar» la libertad, sino ejercerla, aunque esto implique riesgos. Quien no emprende nada arriesgado por el miedo a la frustración, acabará comprobando la frustración de comprobar que no se ha empleado la vida. La libertad está para arriesgar con ella, para entregarse a algo o a alguien con todas las fuerzas y definitivamente.

Emplear la libertad, comprometerse, decidirse a vivir la propia existencia significa abrirse a la posibilidad del fracaso; pero asumir ese riesgo es asumir la propia vida como una aventura apasionante de la que la persona se siente protagonista. En definitiva, la libertad significa determinación, pero no por factores externos sino por elecciones propias: **libertad es capacidad de autodeterminación al bien.**

6.3. Libertad como decisión deliberada

En el proceso de autodeterminación al bien la certeza total sobre el bien concreto no es posible. Esto quiere decir que **decidir cuál es el peso de las razones a favor o en contra depende de la voluntad.** Cuando un sujeto decide hacer algo por la razón A, a pesar de la razón B, siempre podría haber elegido lo contrario por la razón B, y a pesar de A. De esta manera, las tesis deterministas carecen de fundamento, porque los motivos exteriores no determinan desde fuera la voluntad. Si el **determinismo** afirma que la voluntad siempre se

mueve por el motivo de más peso, determinar cuál es el motivo de más peso depende de la propia voluntad.

> Por ejemplo, cuando quiero adquirir un automóvil se presentan múltiples ofertas en el mercado: un modelo de tiene potencia y es cómodo, pero resulta demasiado costoso ¿Qué hacer? O bien puedo decidirme a comprarlo, a pesar de lo que cuesta, o bien no lo compro porque es muy caro, a pesar de que me gusta. ¿Qué razón tiene más peso? La que yo quiera.

Es preciso un acto de la voluntad para cerrar el proceso deliberativo: esto es la **decisión** que cierra el proceso de deliberación. En la decisión sopeso los pros y los contras: evalúo mi elección de manera racional; pero como la decisión no es obvia, puedo estar deliberando sin fin. Es aquí donde la voluntad mueve a la razón para cerrar el proceso. En otras palabras, **la voluntad sigue siempre el último juicio dictado por la razón práctica, pero determinar que «este es el último juicio», depende de la voluntad.** Así pues, **la decisión es una elección deliberada** racionalmente.

> «Mientras se delibera, circulan por la mente los proyectos, ya sean pocos o muchos, y tratamos de sopesar en cada uno sus respectivos inconvenientes y ventajas. La decisión es el *corte* de esta rotación mental de posibilidades. *Me* decido en el momento en que opto por una de las posibilidades debatidas (...). La posibilidad favorecida se hace mía de un modo definitivo; no porque las demás me sean totalmente ajenas -como si no ejercieran en mí ninguna sugestión-, sino porque íntima y originariamente doto a ésta de un valor conclusivo"» (A. Llano, *El futuro de la libertad,* Eunsa, Pamplona, 1985, 78).

La decisión es libre en cuanto que la voluntad no está determinada «desde fuera», de manera «violenta». Por esta razón, la decisión aparece exteriormente como suspendida en el vacío o como si surgiera de la nada y fuera por tanto gratuita («hago esto porque me da la gana»). **Parece que no tiene causa suficiente, pero en realidad la causa la pongo yo.** Por esta razón, la libertad aparece como **imprevista, creativa, novedosa**, que es lo propio y distintivo de la persona humana («el ser que irrumpe aportando novedades»). Esto quiere decir que **el obrar libre nunca es un obrar inmotivado o caprichoso**, aunque desde fuera se ve como una elección «ciega». Siempre hay motivos que mueven nuestra elección.

> Al ejercer la libertad nos concebimos como autores de nuestra propia existencia; somos los protagonistas principales de nuestra propia biografía que cada día escribimos con nuestras acciones. Nuestra vida posee en este sentido un cierto carácter narrativo, y como en todo relato hay unos actores, unos ayudantes, o unos enemigos que pueden hacernos fracasar. Ciertamente se puede decir que somos autores de nuestra propia biografía, pero, a diferencia del autor de novelas, no

podemos escoger el escenario donde se desarrollará nuestra vida, porque nuestra libertad está ya situada en el tiempo y en el espacio, con unos condicionantes que yo no he podido escoger. Esto nos permite concebir nuestra libertad no como algo que yo mismo me propongo, sino más bien como una tarea que se me ha encomendado.

6.4. Libertad y amor

Si reducimos la libertad a la simple elección de cosas triviales la empobrecemos. Libertad significa «poner en juego» la propia existencia. Desde esta perspectiva se comprende que la libertad y compromiso sean complementarias: **el compromiso es la realización de la libertad en el tiempo**. Una errónea concepción de la libertad quiere mantenerla siempre «libre» de compromisos; pero así la libertad no se pone en juego, no se «gasta». La libertad se actualiza cuando se autodetermina, o se «autodestina» hacia un fin querido libremente: no es la ausencia de vínculos, sino su asunción libre. Lo contrario, en el fondo, no es libertad, sino sometimiento a las circunstancias cambiantes.

> «Quien no se concibe libre hasta el punto de poder comprometerse, quien no se siente tan dueño de sí como para decidir darse porque le da la gana, en el fondo no es del todo libre, está encadenado a lo pasajero, a lo trivial, al mero presente» (P. J. Viladrich, *Agonía del matrimonio legal*, Eunsa, Pamplona, 2001, 133).

El caso más extremo de la libertad como compromiso es el martirio: a un cristiano se le amenaza de muerte si no renuncia a su fe. Se presenta esta alternativa: o bien se prefiere confesar la fe aunque le pueda costar la vida; o bien prefiere salvar su vida, aunque sea al coste de renunciar a su fe. ¿Qué tiene más peso? En otras palabras, ¿qué amo con más fuerza? Respondida esa pregunta, así actuaré.

De esta manera se observa la estrecha **vinculación entre amor y libertad**: **el amor «determina» mi libertad hacia el bien que he elegido** previamente. Toda elección viene precedida de unas **preferencias libremente asumidas**. Esa jerarquía de valores constituye un «**orden en el amor**» que determinará mi obrar por lo que para mí tenga más valor. Por eso san Agustín afirmaba: «Mi amor es mi peso; por él soy llevado adondequiera que soy llevado». (*Confesiones*, XII, cap. 9, 10). En mis elecciones manifiesto -más o menos deliberadamente- mi jerarquía de valores (mi *ordo amoris*): si en mi vida es más importante ser un hombre justo y generoso antes que rico o poderoso no elegiré robar o mentir para tener más poder o riqueza.

En realidad **en toda elección** no solo se elige algo exterior, sino que de algún modo **me elijo a mí mismo**: al robar elijo ser ladrón, mientras que al renunciar

a mi propio beneficio por el bien ajeno, estoy eligiendo ser generoso. Cuando amamos no solo deseamos algo (o alguien) distinto de mí, sino que nos amamos también a nosotros mismos, nuestra propia felicidad. **Con mis decisiones voy configurando mi personalidad moral**; en otras palabras, **elijo el tipo de persona que quiero ser**.

7. Libertad y personalidad moral

Con mis elecciones configuro mi personalidad moral: la realización del tipo de persona que quiero ser es lo que da autenticidad y sentido a la propia vida, lo cual tiene mucho que ver con la consecución o no de la felicidad. Ciertamente podemos fallar o equivocarnos sobre qué tipo de persona quiero ser (y acabar siendo infelices); pero tampoco se puede ser feliz "obligado" a hacer el bien.

7.1. Virtud y libertad moral

Tener conciencia de la propia libertad no asegura el buen uso de ella. No basta tener buenas ideas morales, sino que es preciso disponer de los hábitos que hagan posible su realización. La **virtud** (**hábito operativo bueno**) nace del buen uso de la libertad de elección; supone un fortalecimiento y una ampliación de la libertad. Todos tenemos experiencia de haber usado mal nuestra libertad, a pesar de saber cual es el verdadero bien. «Me doy cuenta de lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor» (Ovidio, *Metamorfosis*, VII, 17-21). La persona **virtuosa** es la que posee la **capacidad** y disposición **para obrar bien**: esto significa obrar por lo que la inteligencia me presenta como bueno, por encima de las inclinaciones sensibles: un aspecto importante de la **virtud moral consiste en la educación de las tendencias naturales**.

Podemos definir la **libertad moral** como **la capacidad de querer realmente bienes arduos,** a través de un esfuerzo; lo que se suele llamar «fuerza de voluntad», es decir, la **fuerza moral de realizar el proyecto vital escogido**. Se llama libertad porque para querer realmente bienes arduos es preciso ser capaz de superar obstáculos e inclinaciones orientadas a lo apetecible o agradable. Es libertad porque supone **autodominio y no ser esclavo de las tendencias sensibles**. En otras palabras: es ganar en **libertad interior** gracias a la cual me libero de las ataduras instintivas y de los hábitos adquiridos por el mal uso de la libertad.

La experiencia nos muestra que, por desgracia, no todo lo que «brota» espontáneamente del sujeto es bueno, ni que «todo lo que me pide el cuerpo» es realmen-

te bueno para mi felicidad. Lo cierto es que toda persona humana tiene experiencia de la disarmonía interior entre lo que apetece y lo que es realmente valioso. La virtud y la libertad moral hacen posible secundar lo que quiero, es decir, lo mejor.

La virtud **supone la armonización costosa de las pasiones y sentimientos**, pero es también una **facilidad para hacer buen uso de la libertad**. Supone una ampliación de la libertad porque me capacita para hacer más cosas, de modo más fácil y en menos tiempo (supone estar «entrenado para lo arduo y lo difícil»). Los vicios, por el contrario, debilitan esa capacidad.

7.2. Libertad como proceso de autorrealización (relativa)

La realización de la libertad consiste en el **conjunto de decisiones y virtudes que configuran la persona que deseo ser**. A ese proceso se denomina «realización», aunque es más bien una **«autorrealización»** porque no procede de un principio extrínseco: el trozo de mármol se puede perfeccionar hasta llegar a ser el Moisés de Miguel Ángel, pero su perfeccionamiento se debe a la acción del artista. Sin embargo, el hombre con sus acciones libres se perfecciona a sí mismo (se «autoperfecciona»); con otras palabras, se convierte en protagonista de su vida, autor de su propia biografía.

La palabra «autorrealización», sin embargo, ha de ser rectamente entendida, porque es evidente que para la autorrealización **necesitamos la participación activa de los demás**: familia, amigos, educadores, las instituciones sociales y, en última instancia, de Dios. La «autorrealización» no significa un individualismo o autonomía total, pues sin la educación y sin la vida social el hombre ni siquiera podría sobrevivir. Se trata de una **autorrealización relativa**, porque **siempre hace referencia a los demás**: nuestros padres nos han traído a la vida, nos alimentan, nos educan; ellos y nuestros maestros nos ayudan a humanizarnos, a vivir plenamente como hombres; la sociedad nos reconoce unos derechos, sin los cuales nuestra vida no se desarrollaría plenamente. Sin su ayuda no podríamos ser protagonistas de nuestra existencia.

Además, de entrada no sabemos qué tipo de persona queremos ser. Necesitamos **modelos de conducta**, personas con las que nos identifiquemos por sus ideales o por su modo de ser. Desde este punto de vista se comprende que la ética no consista solo, ni principalmente, en la adhesión a un código ético o a unas leyes. Cabe un cumplimiento más o menos externo de unas leyes morales, pero eso solo no garantiza la virtud ni la felicidad. **Solo en la medida en que mis acciones me hacen más plenamente humano contribuyen a parecerme al ideal de persona que quiero ser.**

Ejercicio 1: Vocabulario

Identifica el significado de las siguientes palabras y expresiones usadas:

- Instinto
- Deseo
- Impulso
- Voluntad
- Libre albedrío
- Libertad interior
- Liberalismo
- Determinismo
- Libertad moral
- Elección
- Deliberación
- Decisión
- Autorrealización
- Amor
- Virtud

Ejercicio 2: Guía de estudio

Contesta a las siguientes preguntas:

1. ¿En qué consiste el llamado conflicto de tendencias en el hombre? ¿Qué manifiesta este conflicto?
2. ¿Qué diferencia hay entre desear y querer?
3. ¿Qué propiedades presenta la conducta instintiva animal?
4. ¿Qué es un reflejo condicionado o inducido?
5. ¿En qué se diferencia la conducta instintiva animal y la humana?
6. ¿Puede el hombre elegir un mal?
7. ¿Está indeterminada la voluntad?
8. ¿Qué argumentos de conciencia se pueden proponer a favor de la existencia de la libertad?
9. ¿Qué diversos sentidos tiene la libertad?
10. ¿Se puede definir la libertad como ausencia de determinación?
11. ¿Qué diferencia hay entre condicionamiento y determinación?
12. ¿Es la libertad de elección el fin último del hombre?
13. En el acto libre ¿quién dirige la acción, el entendimiento o la voluntad?
14. Una persona virtuosa ¿es la que hace lo que debe hacer a pesar de que no le gusta hacerlo?

15. La realización de la persona ¿es fruto de la propia libertad autónoma e individual, o es producto de la educación recibida y del ambiente?

Ejercicio 3: Comentario de texto

Lee el siguiente texto y haz un comentario personal utilizando los contenidos aprendidos:

El ser humano no es una cosa más entre otras cosas; las *cosas* se determinan unas a las otras; pero el *hombre*, en última instancia, es su propio determinante. Lo que llegue a ser –dentro de los límites de sus facultades y de su entorno lo tiene que hacer por sí mismo. En los campos de concentración, por ejemplo, en aquel laboratorio vivo, en aquel banco de pruebas, observábamos y éramos testigos de que algunos de nuestros camaradas actuaban como cerdos mientras que otros se comportaban como santos. El hombre tiene dentro de sí ambas potencias; de sus decisiones y no de sus condiciones depende cuál de ellas se manifieste.

V. Frankl, *El hombre en busca de sentido,*
Herder, Barcelona, 1998, 183-184

TEMA 8 PERSONA Y AFECTIVIDAD

La persona experimenta una gran variedad de actos psíquicos: oír y ver; percibir, imaginar o recordar; pensar y razonar; amar y querer, etc. Pero hay otros fenómenos psíquicos que se dan junto a los anteriores y resultan especialmente difíciles de analizar: por ejemplo, la tristeza y la alegría, la esperanza o la desesperación, el miedo, la confianza y el temor, los celos, etc. Estos hechos de la vida psíquica suelen estudiarse bajo el epígrafe de la «afectividad humana», y reclaman un estudio detenido porque cada vez más se advierte la importancia de los afectos en la maduración personal. Se descubre así que el «corazón» o los afectos tienen una dimensión cognoscitiva irreductible al conocimiento estrictamente lógico. Por otro lado, la ética está llamada a integrar los afectos en la conducta moral, mediante la educación de la afectividad (alegrarse con lo bueno, entristecerse por lo malo).

SUMARIO

1. APROXIMACIÓN AL FENÓMENO AFECTIVO. 1.1. Sentimientos, emociones, pasiones. 1.2. Entre lo externo y lo interno. 1.3. Entre lo corporal y lo espiritual • **2. DESCRIPCIÓN DE LAS EMOCIONES** • **3. INTELIGENCIA EMOCIONAL: EMPATÍA Y FELICIDAD;** 3.1. Mente emocional. 3.2. Empatía. 3.3. Inteligencia emocional y felicidad • **4. ÉTICA Y VIRTUDES: EDUCACIÓN DE LA AFECTIVIDAD**. 4.1. Emotivismo y racionalismo ético. 4.2. La vida virtuosa: la ética como educación sentimental • **5. TEMPERAMENTO, CARÁCTER Y PERSONALIDAD.**

Nada nos resulta más familiar que la vivencia afectiva con la que se colorea nuestra percepción de la realidad. Pero ¿qué son los afectos y los sentimientos? ¿Qué hacer con ellos? ¿Hemos de dejarnos llevar por los sentimientos o debemos ignorarlos por completo? ¿Podemos dominarlos o escapan totalmente a nuestro poder? ¿Cómo se relacionan con la felicidad? Para saber qué hacer con los sentimientos hemos de intentar primero descubrir qué son: comprender los fenómenos afectivos es el primer paso para intentar educarlos. Sin embargo, comprender los sentimientos es una tarea ardua por la dificultad para tomar distancia frente a ellos. Esto puede llevar a pensar que el mundo de la afectividad es irreductible a una comprensión objetiva y racional. Pero renunciar a su comprensión equivale a renunciar a integrar los afectos en la vida personal. Asumir esa actitud puede llevar incluso a concluir que son los afectos configuran fatalmente nuestro modo de ser. Así se pensaba en el Romanticismo cuando se exalta la fuerza arrebatadora de la pasión que conduce a un trágico destino.

1.1. Sentimientos, emociones, pasiones

Bajo la palabra «afectividad» se engloban una serie de fenómenos psíquicos que muchas veces se utilizan como sinónimos, pero que tienen pequeños matices significativos. Podemos distinguir al menos estos fenómenos afectivos:

a. En la **pasión** se da un desorden psíquico o corpóreo que se dirige de manera inmediata a la acción en respuesta a un estímulo externo. Por ejemplo, el enojo aumenta el flujo sanguíneo que llega a las manos, haciendo más fácil empuñar un arma o golpear a un enemigo; también aumenta el ritmo cardíaco y la tasa de hormonas que, como la adrenalina, generan la cantidad de energía necesaria para acometer acciones vigorosas. Cuando la pasión es muy vehemente puede llegar a entorpecer o anular el ejercicio de la razón, y por consiguiente la voluntariedad de la acción.

b. La **emoción** presenta también una perturbación profunda de la vida psíquica y fisiológica, con una expresión exterior, ya sea para la acción (como en el ejemplo anterior, aunque no necesariamente de manera violenta) o ya sea para manifestación de sentimientos (por ejemplo, el llanto).

c. El **sentimiento**, presenta de modo inmediato una escasa resonancia en el organismo y su aplicación a la acción no parece tan inmediata. Cuando gana nuestro equipo de fútbol, o nos reencontramos con un amigo.

d. El **estado de ánimo**, suelen ser fenómenos más duraderos, y cuando cristalizan en la persona de manera estable configuran un tono general afectivo que marca el carácter de la persona (alegre, extrovertido, melancólico, etc.).

1.2. Entre lo externo y lo interno

En el lenguaje ordinario se emplea la palabra «sentir» en dos sentidos diversos, como cuando digo «siento frío» (sensación ligada al conocimiento sensible) y «siento una gran pena» (me refiero a un sentimiento). ¿En qué se distinguen estos dos «sentires»? El primero transmite información de hechos externos (el calor o el frío) mientras que el segundo **nos habla de la situación del sujeto** (por ejemplo, de satisfacción o insatisfacción ante una realidad).

Fijándose en las **reacciones orgánicas externas** que se dan en las emociones, se han propuesto (desde el conductismo) algunas clasificaciones: pero se trata de una visión parcial del fenómeno psíquico. Intentar explicar el amor que siente una madre por su hijo en términos de reacciones endocrinas que provoca el llanto del niño puede ser ilustrativo pero explica bastante poco de qué naturaleza es ese sentimiento amoroso experimentado por la madre. Además, la reacción orgánica es en ocasiones difícilmente observable desde la experiencia externa.

Si el mundo de la afectividad escapa a la mera observación externa ¿es accesible mediante la **introspección subjetiva**? Esta vía de acceso fue la propuesta por la psicología de W. Wundt y E. Tichner, según la cual los fenómenos mentales solo son comprensibles a partir de la experiencia interna. Sin embargo, al tratarse de experiencias subjetivas, y por tanto «privadas», **no resultaban objetivables**, ni medibles por un observador imparcial. Además, parten de un presupuesto dualista de tipo cartesiano: los fenómenos psíquicos serían los propios de una sustancia espiritual desconectada de la sustancia corporal que en nada se ve afectada por los fenómenos afectivos.

En conclusión, los dos modos de acercarse al análisis de la afectividad parecen insuficientes. Los afectos parecen relacionarse tanto con la exterioridad del mundo como con la interioridad del sujeto. La afectividad, en consecuencia, sería una cualidad del ser psíquico por la que **experimenta íntimamente las realidades exteriores y se experimenta a sí mismo**; es decir, **convierte en experiencia interna de conciencia los hechos del mundo**.

1.3. Entre lo corporal y lo espiritual

La afectividad humana se sitúa en una zona intermedia en la que se unen lo sensible y lo intelectual, y en la que se manifiesta la estrecha unidad de cuerpo y espíritu. Así pues, parece necesario integrar la afectividad en una antropología en donde se reconozca la unidad corpóreo-espiritual de la persona. De este

modo, la afectividad es un mundo que atañe a toda la unidad psico-somática; por ello tiene un aspecto de interioridad anímica con respecto a la realidad valorada y unas manifestaciones corpóreas observables. Max Scheler propuso una escala o «estratificación» de los sentimientos, dependiendo de su mayor o menor vinculación con el organismo («La gradación de la vida emocional», *Ética*, vol. II, Revista de Occidente, Madrid, 1942, 110-127):

a. **Sentimientos sensibles**: tienen una localización sensorial determinada, de carácter puntual y transitorio, señal de una alteración física: por ejemplo, el dolor de estómago nos «avisa» de que algo no va bien en el aparato digestivo; o el dolor intenso del brazo es signo de que puede haber una fractura.

b. **Sentimientos vitales y corporales**: se extiende a todo el cuerpo, sin una localización orgánica determinada. Así sucede con la sensación de bienestar que acompaña a la salud, o de malestar general que acompaña a la enfermedad. Estos sentimientos aportan una indicación del estado global del organismo.

c. **Sentimientos psíquicos o anímicos**: son más independientes del cuerpo y están producidos por circunstancias y hechos concretos. Por ejemplo, la alegría o tristeza ante una noticia, la decepción o el asombro ante un acontecimiento inesperado. Se tratan de cualidades del «yo» personal que modulan afectivamente la relación entre el sujeto (el «yo») y el objeto (captado por el sujeto).

d. **Sentimientos espirituales**: brotan de los niveles más espirituales del yo y, por tanto, más alejados de la corporeidad. No están motivados directamente por una percepción inmediata. Más que «estados del yo» son «modos de ser» del sujeto que penetran todos los contenidos de la conciencia, como son los sentimientos de felicidad, paz, melancolía, etc. Se correspondería con el «estado de ánimo» del que antes hablamos. Se trata de sentimientos difícilmente modificables, al menos de manera inmediata.

En todo caso, se manifiesta en todos ellos la profunda unidad psicosomática de la persona. En ocasiones estamos contentos por una buena noticia y esto repercute en la sensación de bienestar corporal; otras veces sucede que el cansancio o la enfermedad corporal provocan la melancolía o la tristeza a nivel psíquico. La relación entre manifestación corporal y emoción no es como si se dieran dos acontecimientos distintos: una emoción espiritual que produce una reacción somática. Más bien hay que decir que el fenómeno afectivo es la dimensión somática de un hecho psíquico al que llamamos emoción. De esta manera se rebate el dualismo cartesiano: no son dos hechos distintos, sino la dimensión corporal de la emoción.

Si el afecto (sentimiento o emoción) es la conciencia de la armonía o disarmonía entre la realidad y nuestras tendencias subjetivas, se podrían distinguir algunos elementos que pueden ayudarnos a comprender mejor el mundo de la afectividad.

a. **Objeto desencadenante.** Siempre hay una **causa** que pone en marcha el mecanismo emocional: el miedo ante un peligro; la alegría de encontrarse con una persona querida, etc. Es oportuno señalar también que no todas las emociones son igualmente «objetivas»: hay temores infundados causados por un objeto poco relevante.

b. **Perturbación anímica.** Es la **impresión subjetiva** de la realidad externa. Ante el objeto desencadenante el sujeto siente esperanza, miedo o temor. Esa realidad exterior posee un valor positivo o negativo con respecto a mi subjetividad.

c. **Alteración orgánica o síntomas físicos.** La perturbación anímica provoca en el sujeto unos síntomas físicos que muestran la unidad entre cuerpo y espíritu. Estas alteraciones orgánicas pueden ser de tipo **visceral** (respiración, ritmo cardiaco, presión arterial; alteraciones digestivas o endocrinas, como las producidas en las glándulas lacrimales), **muscular** (escalofríos, temblores, contracciones, etc.), **expresivo gestual** (risa, mirada) o **motora** (puesta en movimiento de los músculos y esqueleto). Estas alteraciones se encaminan a preparar el organismo a la acción externa.

d. **Acción externa**: La acción está más presente en las emociones, pero menos en los sentimientos. La acción conductual se rige, básicamente, por el **esquema «atracción/rechazo»** de la realidad exterior. Las emociones son impulsos de tipo reactivo, pero en el hombre ese impulso viene mediado por la libertad, dejando abierto el circuito «emoción-conducta».

Esta descripción no es meramente académica: puede servirnos, en la práctica, para dominar las emociones. Si somos capaces de determinar el motivo de mi malestar (por enfermedad, frustración de expectativas, cansancio, etc.) estamos en condiciones de remover el obstáculo o relativizarlo, para que la emoción no nos afecte más de lo razonable.

3. Inteligencia emocional: empatía y felicidad

En la psicología actual se admite que la mente humana no es solo un organismo especialmente desarrollado desde el punto de vista estrictamente lógico o espe-

culativo, sino que también cumple otras funciones necesarias para el crecimiento de la persona.

3.1. Mente emocional

Para la filosofía racionalista (Descartes y Kant) los afectos solo nos informan del sujeto y no de la realidad. Pero para gran parte de la filosofía contemporánea (existencialismo, fenomenología, etc.) la afectividad es cognoscitiva porque nos informa una realidad (objeto de la emoción) y de su efecto en el sujeto. La psicología experimental y las neurociencias han llegado a la conclusión de que «en un sentido muy real todos nosotros tenemos **dos mentes, una mente que piensa y otra mente que siente**, y estas dos formas fundamentales de conocimiento interactúan para construir nuestra vida mental. Una de ellas es la mente racional, la modalidad de comprensión de la que solemos ser conscientes, más despierta, más pensativa, más capaz de ponderar y de reflexionar. El otro tipo de conocimiento, más impulsivo y más poderoso -aunque a veces ilógico-, es la mente emocional» (D. Goleman, *Inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona, 1997, 30).

La **mente emocional** es más veloz que la mente racional y parece proporcionarnos un cierto conocimiento de la realidad, pero a un nivel **prerracional y prerreflexivo**. Este conocimiento prerracional determina el modo en que el hombre está instalado en el mundo antes de cualquier valoración objetiva sobre el mundo. A diferencia del conocimiento intelectual, la afectividad es siempre **un punto de vista** de la «realidad-para-mí», y no un conocimiento objetivo de la «realidad-en-sí-misma». En el animal se da también un conocimiento de la «realidad-para-mí»; pero el «para-mí» humano es más amplio, porque la subjetividad corpóreo-espiritual no solo se ve afectada por la realidad en cuanto a las necesidades orgánicas, sino también en cuanto a su dimensión espiritual. En otras palabras, el hambre afecta al animal y al ser humano; pero la emoción que se experimenta al dar de comer a un hambriento indigente no se halla en el animal.

3.2. Empatía

Cabría añadir otro aspecto más de la inteligencia emocional. En la experiencia diaria descubrimos unos **fenómenos cognoscitivos de comprensión inmediata** gracias a determinadas vinculaciones de tipo afectivo: la madre «sabe» o «adivina» los sentimientos del hijo, pero de manera no estrictamente racional

u objetiva. Se habla a veces de «intuición» para referirse a estos hechos; la filosofía clásica habla de **conocimiento por connaturalidad**; la fenomenología habla de **empatía** por la que tenemos experiencia de los demás y de sus vivencias (Cfr. E. Stein, *Sobre el problema de la empatía, Obras completas* II, Monte Carmelo, Burgos, 2005, 53-202). **La empatía es la capacidad de «sentir-con-el otro»** (*sim-pathos*, «padecer con»), de «ponerse en su lugar». Tomás de Aquino ya conocía este tipo de conocimiento personal: cuando habla de la misericordia dice que es un sentimiento «por el que alguien se entristece de la miseria ajena, como si fuese su propia miseria, por lo que actúa para remediar la miseria ajena como si se tratase de la miseria propia» (*Suma Teológica*, I, q. 21, a. 3, c.).

> Este tipo de conocimiento es fundamental cuando hablamos de las relaciones interpersonales. La capacidad de hacerse cargo de lo que siente y preocupa al otro («ponerse en su lugar») es clave para acertar en nuestras relaciones humanas, ya sea en el mundo de la empresa, la familia, la educación, etc. Podemos tener un Premio Nobel de Física, pero fracasar en el matrimonio por no empatizar con el otro cónyuge; o tener un *curriculum vitae* inmejorable, pero ser despedido de la empresa porque nos llevarnos mal con el jefe y los compañeros de trabajo.

3.3. Inteligencia emocional y felicidad

Hay todavía otro tipo de conocimiento de la inteligencia emocional: **el índice o grado de perfeccionamiento de la persona y de sus acciones**. Al igual que el dolor subjetivo manifiesta un mal objetivo de orden físico, **los sentimientos y afectos son un buen «termómetro» de nuestra felicidad.**

> El sentimiento de placer acompaña a la satisfacción de un bien sensible (por ejemplo, saciar el apetito con un exquisito plato); pero la alegría parece responder al gozo de la posesión de un bien no sensible (como la que experimentan los enamorados con el recuerdo de la persona amada). En el remordimiento, experimento el dolor o tristeza del mal cometido; y la tristeza me informa de la carencia de un bien querido. En ese sentido, la tristeza («dolor del alma») actúa como un «mecanismo de defensa» de la persona que constantemente se encuentra a la búsqueda de la felicidad. Puede suceder que nos «acostumbremos» a la tristeza o al remordimiento: en tal caso, el mecanismo de defensa no funcionará correctamente y no me informará del verdadero bien que debo alcanzar.

El **«mecanismo de defensa»** que es la afectividad tiene incluso una explicación fisiológica. Según explica la neurofisiología, el cerebro humano está integrado por dos hemisferios cerebrales (o hemicerebros), como apuntamos antes. El **cerebro primigenio** (*paleocórtex*) constituye el centro regulador de la

vida emocional y afectiva. El otro hemicerebro (*neocórtex*) o **cerebro racional** es más específico del hombre, donde se elabora el pensamiento racional. Pues bien, el centro de la vida emocional puede ser estimulado de dos modos.

a. Un modo es el más natural y viene **desde el «cerebro racional» al «cerebro emocional»** produciendo la estimulación afectiva como un **mecanismo de recompensa**. Todo esfuerzo que lleva consigo la realización de acciones meritorias (de tipo social, deportivo, artístico, profesional, religioso, etc.) emite al *paleocórtex* estímulos placenteros o de bienestar cuando queda la «misión cumplida». Incluso las tareas más intelectuales o espirituales «resuenan» de algún modo en la parte emocional de la persona.

b. El otro mecanismo es producido **de manera artificial**: se trata de una **estimulación inmediata y más intensa sobre el cerebro emocional**, pero que acaba produciendo una mayor dependencia de esos estímulos, junto a una pérdida de la sensibilidad que dificulta cada vez más la sensación de bienestar. Éste es el caso de las **adicciones** (alcohol, droga, juego, sexo, etc.) donde cada vez se precisa mayor estimulación para producir la misma sensación placentera. Es la diferencia que hay entre «estar contento» y «ponerse contento».

> Así pues, es necesario distinguir entre sensación de felicidad y la efectiva consecución del bien. Cuando se sustituye la búsqueda objetiva del bien (lo cual siempre implica esfuerzo y sacrificio) por la vivencia subjetiva de la plenitud «como si» hubiera alcanzado ya el bien arduo, se trastoca el orden natural de la dinámica emocional. Por ejemplo, si en las relaciones interpersonales yo no amo a la otra persona (como un bien en sí mismo) podemos acabar queriendo nuestra propia sensación de bienestar. La persona amada se acaba convirtiendo en un «objeto» del que me sirvo para mi gratificación.

El **deseo de felicidad**, siempre insatisfecho en esta vida, lejos de ser una desgracia o una «pasión inútil» **constituye la mejor «defensa»** que nos lanza continuamente en su búsqueda. Al igual que el dolor físico me indica un problema orgánico, **la tristeza me informa de un problema de índole espiritual**. Y es lo que despierta el deseo de salir de ese estado, buscando la raíz y causa de ese «dolor espiritual».

> La felicidad es la «vivencia» subjetiva de la posesión «objetiva» del bien. Pero como la posesión plena del bien no es posible en esta vida, estamos siempre insatisfechos con los bienes alcanzados: a nivel sensible, el placer genera la búsqueda de nuevos placeres una vez satisfechos; a nivel espiritual, la presencia y posesión del bien amado nunca es perfecta porque no podemos poseer el Bien ya y totalmente, porque -junto al gozo- experimentamos el temor de perderlo. Solo la posesión total, eterna y perfecta, del mayor Bien, es capaz de satisfacer el deseo

de felicidad. Esa posesión no se da nunca en la vida presente, sino que aspira a realizarse en la vida futura.

4. Ética y virtudes: educación de la afectividad

Con frecuencia se desea ver en la ética un claro y sencillo elenco de reglas y normas que hay que cumplir: sin duda la ética como ciencia tiene un carácter práctico y normativo, pero la observancia de esas reglas no garantiza la felicidad humana.

4.1. Emotivismo y racionalismo ético

Los sentimientos y emociones acompañan a las actividades intelectuales y volitivas del hombre, aunque no sean fenómenos estrictamente racionales ni voluntarios: por tanto, no serían imputables desde el punto de vista ético. Sin embargo, en diversos desarrollos de la filosofía moderna los afectos pasan a ocupar la posición fundamental en la ética, puesto que funcionan como **indicadores de lo bueno y lo malo**. Esta es la postura del **emotivismo ético** para quien el sentimiento de gozo o de culpabilidad es el criterio determinante: «Cuando siento que algo es bueno, es bueno; cuando siento que algo es malo, es malo» (Rousseau). A favor de esta descripción tenemos la experiencia de la propia conciencia que aprueba o condena la acción moral: satisfacción por la realización del bien; remordimiento o tristeza cuando obramos mal. Según el emotivismo debemos hacer caso al corazón, al sentimiento, para obrar correctamente: «adonde el corazón te lleve». Sin embargo, esta tesis debe ser matizada porque puede conducir al **subjetivismo** y al **relativismo** moral: robar puede causar remordimiento en una persona, pero no en otra: para algunos será una acción mala, para otros, indiferente. No existiría, entonces, un criterio objetivo y universal acerca de lo que es bueno o malo realmente. En el fondo la moralidad se acabaría reduciendo a un cierto hedonismo egoísta.

Para no caer en el subjetivismo, en el relativismo, en el hedonismo, ni en el egoísmo, Kant propone el extremo contrario. Para el **racionalismo kantiano** (y quizás también para el estoicismo) no es el sentimiento, sino **la razón la guía del obrar**. No he de obrar por placer, o para ser feliz (eso sería obrar por egoísmo) sino **por el deber que me dicta la razón**, independientemente del sentimiento que produzca en mí. El sentimiento puede llegar a ser más bien un obstáculo para obrar éticamente (por el deber), porque el sentimiento es algo irracional, algo propio de seres débiles: algo infrahumano que debe ser sometido. Las pasiones son un «estorbo» a la razón, y en consecuencia

se les niega todo valor positivo: el hombre solo es capaz de actuar libremente cuando las pasiones no entran en la subjetividad. Por consiguiente, la **actitud verdaderamente ética sería obrar desinteresadamente por el puro deber**, sin referencia alguna al gozo o tristeza que produzca. Se salva así la «objetividad» y universalidad de los juicios éticos. Pero a la larga **esta concepción produce en el sujeto humano una escisión antropológica entre el deber y lo gozoso**, que tiende a un cierto **rigorismo** que pone el deber por encima de todo.

4.2. La vida virtuosa: la ética como educación sentimental

Frente a los dos extremos, ya la tradición aristotélica hablaba de una **ética de la virtud. La virtud es un hábito operativo que inclina a obrar el bien con facilidad y agrado.** El hombre feliz es verdaderamente virtuoso, porque experimenta gozo realizando el bien y tristeza con el mal. El bien a atrae al virtuoso; y lo atrae «naturalmente» mientras que el mal le produce repugnancia y por eso se abstiene de cometerlo.

> La experiencia nos muestra, no obstante, que la correlación entre acción buena y gozo, o acción mala y tristeza, se encuentra muchas veces viciada: podemos sentir gozo haciendo el mal, y tristeza obrando bien. Desde la Revelación cristiana este hecho se explica por la doctrina del pecado original: la disarmonía interior procede del daño sufrido en los orígenes la naturaleza humana (aunque no resultara totalmente corrompida). Es preciso, por consiguiente, un esfuerzo de integración armoniosa de los afectos con la actividad moral. Se trata de una tarea costosa, porque la afectividad debe ser educada por la voluntad, pues no siempre es dócil a la voluntad y a la razón.

Entonces, ¿son controlables las emociones?; ¿somos dueños de nuestros sentimientos? La mente emocional es más rápida que la mente racional; por eso el primer impulso procede del corazón, no de la cabeza. Pero los sentimientos pueden ser asumidos por la mente racional. Ya la filosofía clásica advirtió que nuestros sentimientos pueden ser, hasta cierto punto, sometidos a la razón. Pero no los podemos controlar completamente si no nos empeñamos en educarlos. De aquí la **importancia de la educación de los afectos**; es en los primeros años de vida cuando aprendemos a valorar los bienes reales (la amistad, la compasión, etc.) y adecuar nuestros sentimientos a estos valores. Pero no todo corre a cargo de la educación recibida. La **libertad** personal **«configura» también nuestro adecuado modo de sentir.** Podemos advertir alegría en nuestro interior ante un mal ajeno casi como un impulso no deliberado; pero está en nuestra mano asumir deliberadamente o no ese sentimiento. Por lo tanto, la

aparición o desaparición de los sentimientos no es totalmente voluntaria, pero sí lo es el asumir libremente ese sentimiento.

En esa integración armoniosa consiste la virtud que se encuentra en una personalidad madura. La perfección moral no consiste en hacer el bien sin agrado, porque faltaría un rasgo esencial de la perfección del actuar moral: la connaturalirad afectiva con el bien. En este sentido la **persona verdaderamente virtuosa** (verdaderamente humanizada) **los sentimientos refuerzan las tendencias específicamente humanas,** de tal modo que constituyen una eficaz ayuda para el perfeccionamiento de la persona. Por eso «las virtudes son disposiciones no solo para actuar de maneras particulares, sino para sentir de maneras particulares. Actuar virtuosamente no es, como Kant pensaría más tarde, actuar contra la inclinación; es actuar desde una inclinación formada por el cultivo de las virtudes. La educación moral es una *éducation sentimentale.* El agente auténticamente virtuoso actúa sobre la base de un juicio verdadero y racional» (A. MacIntyre, *Tras la virtud,* Crítica, Barcelona, 1987, 189).

> «Al acto de justicia sigue un gozo, al menos en la voluntad (...); por tanto, si este gozo se intensifica por la perfección de la justicia, redundará en el apetito sensitivo, puesto que las facultades inferiores siguen al movimiento de las superiores. Y así, por esta redundancia, cuanto más perfecta sea la virtud mayor causa de pasión será». (Tomás de Aquino, *Suma Teológica,* I-II, q. 59, a. 5. c.). «Al justo en cuanto ama la justicia le resulta deleitable hacer lo que es justo. Universalmente las operaciones realizadas conforme a la virtud son deleitables para los virtuosos, amantes de la virtud» (Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles,* Lib. I, lect. 13, n. 92). «Es propio de la perfección (...) que el hombre no se mueva hacia el bien solo en virtud de la voluntad, sino también con arreglo al apetito sensible». (Tomás de Aquino, *Suma Teológica,* I-II, q. 24, a. 3).

En la persona virtuosa el agrado sí es índice de la realización del bien verdadero, y entonces uno actúa libremente «donde le lleva el corazón». En todo caso, **lo importante es tener los sentimientos adecuados a la realidad**: todos experimentamos que podemos enfadarnos; pero enfadarse con la persona adecuada, en el grado adecuado, en el momento oportuno, con el propósito justo y del modo correcto solo los virtuosos lo consiguen venciendo muchas veces tanto la ira injustificada como la debilidad para hacer frente al mal (Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* 1104b-1105a; 1172a 20-26).

5. Temperamento, carácter y personalidad

El **estado de ánimo** añade, con respecto a la emoción y al sentimiento, el carácter de **duración o permanencia** en el sujeto que lo padece, hasta el punto de

que el estado de ánimo fundamental «colorea» toda la actividad consciente de la persona. De esa manera se configura un modo de ser estable o **carácter**. El estado de ánimo es, pues, más perdurable que las emociones, aunque no tan profundo como ellas. Es extraño que uno esté furioso todo un día, pero no lo es tanto permanecer en un estado de ánimo malhumorado e irritable que facilita las reacciones furiosas. Si este estado de ánimo configura un modo de ser estable vuelve a la persona colérica, apasionada, melancólica, nerviosa, tímida o jovial, dependiendo de los estados de ánimo predominantes.

La intensidad y forma de manifestarse los sentimientos configuran distintos tipos de personas: el *apasionado* pone pasión e intensidad en lo que hace; el *sentimental* se deja llevar por los sentimientos, no los domina; el *cerebral* y frío es el racionalista inconmovible; el *sereno* es aquél cuyos sentimientos tardan en despertarse, aunque suele ser más constante en sus sentimientos; el *apático* (*apatheia* significa sin-pasiones) no parece interesarse por nada. En términos generales, se puede decir que **la personalidad se construye a partir de una base genética heredada, en un entorno determinado y con la propia actividad libre.** Las relaciones que se establecen entre herencia genética, aprendizaje y libertad pueden ser integradas en esta clasificación tomada de la psicología experimental:

a. **Temperamento**. Conjunto de inclinaciones innatas resultantes de su constitución psicológica, íntimamente ligadas a factores bioquímicos, endocrinos y neurovegetativos, que imprimen unos rasgos distintivos al individuo. En definitiva, es la **base genética heredada**, que es bastante estable y difícil de variar.

b. **Carácter**. Sobre el temperamento los **factores ambientales, culturales y educativos** van perfilando un modo de ser propio y peculiar. El carácter es más flexible y fácil de modificar que el temperamento, pues la dependencia del entorno es mayor en el hombre que en los animales.

c. **Personalidad**. Sobre el carácter y el temperamento, la personalidad se va configurando a través de las **decisiones libres**, adquiriendo unos hábitos que la definen como esta persona singular. Este un proceso que no termina nunca y se le puede denominar proceso de «personalización».

Ejercicio 1: Vocabulario

Identifica el significado de las siguientes palabras y expresiones usadas:

- Emoción
- Afectividad
- Sentimiento
- Pasión
- Estado de ánimo
- Inteligencia emocional
- Empatía
- Carácter
- Temperamento
- Personalidad
- Emotivismo
- Racionalismo ético
- Subjetivismo
- Relativismo ético

Ejercicio 2: Guía de estudio

Contesta a las siguientes preguntas:

1. ¿Somos dueños de nuestras emociones?
2. ¿Tienen valor cognoscitivo nuestros afectos?
3. Los sentimientos ¿son meramente subjetivos o totalmente objetivos?
4. ¿De qué elementos consta una emoción?
5. El desencadenante de la emoción en el hombre ¿es una necesidad biológica?
6. ¿Qué diferencia hay entre la mente racional y la emocional?
7. ¿Somos responsables cuando nos alegramos de un mal ajeno, o nos entristecemos de un bien ajeno?
8. ¿En qué se distingue la ética emotivista de la ética de la virtud?
9. ¿En qué se parece el racionalismo ético y la ética de la virtud? ¿En qué se distinguen?
10. ¿Son los sentimientos la guía adecuada para calificar las acciones como buenas o malas?
11. ¿Tienen algo que ver los sentimientos con la felicidad?
12. ¿Es siempre malo enfadarse?
13. ¿Qué añade la conducta virtuosa a la conducta buena?
14. ¿Qué factores hay que tener en cuenta en el proceso de personalización?
15. ¿Es la ética un conjunto de reglas morales cuyo cumplimiento garantiza la felicidad?

Ejercicio 3: Comentario de texto

Lee el siguiente texto y haz un comentario personal utilizando los contenidos aprendidos:

En adelante, y por razones de brevedad, llamaré a todas las formas de esta concepción –platónica, aristotélica, estoica, cristiana y oriental– simplemente «el Tao». A muchos, algunas de sus versiones quizá puedan parecerles extrañas o incluso mágicas. Pero todas tienen en común algo que no podemos olvidar: la doctrina del valor objetivo, la convicción en que ciertas actitudes son realmente verdaderas, y otras realmente falsas, respecto de lo que es el universo y somos nosotros. (...). En esta concepción, nuestras aprobaciones y desaprobaciones son entonces reconocimientos de valor objetivo o respuestas a un orden objetivo y, por lo tanto, los estados emocionales pueden estar en armonía con la razón (cuando sentimos agrado por lo que se debe aprobar) o no (cuando advertimos que algo nos debería producir agrado, pero no lo podemos sentir). Ninguna emoción es, en sí, un juicio; en este sentido, todas las emociones y sentimientos son «a-lógicos». Pero pueden ser razonables o irrazonables según estén o no estén de acuerdo con la razón. El corazón nunca reemplaza a la cabeza; pero puede, y debe, obedecerla.

A todo esto es contrario el mundo de *El libro verde*. En él, la posibilidad misma de que un sentimiento sea razonable –o no razonable– se ha excluido desde el principio. Pues algo solo puede ser razonable o no razonable si se conforma o no con otra cosa. Decir que la catarata es sublime implica decir que nuestra emoción de humildad es apropiada o se ordena según la realidad y, de este modo, implica hablar de algo además de la emoción (como decir que un zapato calza bien no es hablar solo de los zapatos, sino también de los pies). Pero esta referencia a algo más allá de la emoción es lo que [los autores del libro] excluyen de cada frase que contiene un predicado de valor. Esas afirmaciones, según [los autores], solo se refieren a la emoción. Entonces la emoción, considerada por sí sola, no puede estar de acuerdo o en desacuerdo con la razón. Es irracional; no como lo es un paralogismo, sino como lo es un hecho físico: ni siquiera se eleva a la dignidad de error. Desde esta perspectiva, el mundo de los hechos, sin indicio alguno de valor, y el mundo de los sentimientos, sin indicio alguno de verdad o falsedad, justicia o injusticia, se enfrentan, y ningún encuentro es posible.

Por lo tanto, el problema educacional es totalmente distinto según se esté dentro o fuera del Tao. Para los que estén dentro, la tarea consiste en ejercitar en el alumno

aquellas respuestas que son de por sí apropiadas (...); ejercitar precisamente aquellas respuestas en cuyo ejercicio consiste la naturaleza del hombre. Los que están fuera, si son consecuentes, deben considerar que todos los sentimientos son igualmente no racionales, meras nieblas entre nosotros y los objetos reales. Como resultado, deben decidir eliminar cuanto sea posible los sentimientos de la mente del alumno; o inculcar ciertos sentimientos por razones que no tienen relación alguna con su «Justicia» o «pertinencia intrínseca».

(C. S. Lewis, Del ensayo «Hombres sin corazón", en *La abolición del hombre*)

TEMA 9 LA PERSONA Y LAS RELACIONES INTERPERSONALES

La persona humana es un ser inviable en soledad: necesita de la sociedad para vivir una vida verdaderamente humana. El individualismo concibe la sociedad como un mal necesario, mientras que el colectivismo la concibe como un bien absoluto que se encuentra por encima del individuo. Frente a estas posturas extremas la doctrina clásica habla de la sociabilidad natural del hombre. La persona humana, de manera constitutiva, necesita de las relaciones interpersonales pues de otro modo ni siquiera podrá desarrollar una vida verdaderamente humana; pero la sociedad está puesta al servicio de la persona. Esta sociabilidad humana se concreta en relaciones de diverso tipo. La forma de relación personal más auténtica y enriquecedora es el amor, en sus diversas realizaciones: la amistad, el matrimonio y la familia.

SUMARIO

1. INDIVIDUALISMO VERSUS COLECTIVISMO. 1.1. Individualismo liberal. 1.2. El colectivismo totalitario. 1.3. Más allá del individualismo y del colectivismo • **2. LA PERSONA, UN SER CONSTITUTIVAMENTE RELACIONAL** • **3. LAS SOCIEDADES HUMANAS** • **4. EL AMOR PERSONAL**. 4.1. Querer algo y querer a alguien. 4.2. Eros y ágape. 4.3. El amor a sí mismo • **5. ÁMBITOS DEL AMOR PERSONAL**. 5.1. La amistad. 5.2. Amor natural y familiar. 5.3. Amor conyugal.

1. Individualismo *versus* colectivismo

Para Aristóteles un hombre que no viva en sociedad o es más que un hombre (un dios, autosuficiente) o es menos que un hombre (una bestia) aunque posea apariencia humana (*Política* I, 2). Las relaciones sociales son un hecho; pero ¿se trata tan solo de un hecho contingente o es algo esencial al hombre? ¿Está el individuo subordinado a la sociedad, o es la sociedad la que está al servicio de la persona? Estas preguntas se han planteado de manera explícita en la filosofía moderna y las respuestas que han dado los filósofos parecen antagónicas.

1.1. Individualismo liberal

En la Modernidad se produce un giro hacia la conciencia individual: la subjetividad se convierte en fuente de autonomía y dignidad. El **individualismo** considera la vida del hombre en sociedad una **necesidad** inevitable pero no deseable, pues supone sacrificar el **ideal originario de autonomía y libertad** para conseguir un **fin utilitarista**: la supervivencia y la paz entre los hombres.

a. **Rousseau** en *El contrato social* presenta una visión optimista del individualismo: el hombre **solitario** representa al hombre en **estado de inocencia original** («el mito del Robinson»). En el «estado natural» el hombre sería **asocial** aunque plenamente libre: pero este estado es solo una utopía de los orígenes. En un segundo momento, con la invención de las artes mecánicas, nacen el egoísmo y la codicia, en función de los cuales se instituye la propiedad privada que provoca la lucha incesante entre los hombres. De ahí surge la necesidad de un **pacto social**, mediante el cual cada individuo conserva la máxima libertad posible, sin más límite que la libertad de los otros.

   El liberalismo de Rousseau se fundió con el capitalismo, teorizado por Adam Smith para quien el propio interés y la obtención de los mayores beneficios son los principios en los que se debe basar la economía y el progreso de la Humanidad.

b. **Hobbes** representa la versión negativa de la sociabilidad: para él «el hombre es un lobo para el hombre». Los **hombres primitivos llevaban una vida solitaria, movido cada uno por el instinto de conservación y por el deseo de placer**. Se trata de una situación de **salvajismo**, pero respondía a la índole natural del ser humano, **esencialmente egoísta**. En este estado natural los hombres viven bajo una amenaza permanente y en continuo temor; por esta razón, el mismo instinto de conservación les hace desear la paz, para lo que se establece un **pacto** en el que todos quedan compro-

metidos a ceder su libertad prestando obediencia a un poder superior: el Estado. La sociedad sería un mal necesario, un «artificio social» con unas leyes que garantizan el respeto mutuo necesario para la preservación de la especie.

> En definitiva, estas dos versiones sostienen que la sociedad surge como una libre disposición de los individuos: una construcción arbitraria, para el mutuo interés, totalmente rescindible, cuyo único límite es la libertad de los demás.

1.2. El colectivismo totalitario

Frente a la visión individualista el hombre moderno experimenta su precaria condición: es un ser amenazado, débil e indefenso. Como reacción el **colectivismo** adopta la solución opuesta: **la verdadera realidad es la sociedad a la que el individuo debe subordinarse**. Como un organismo vivo, la sociedad procurará el bien de cada uno de sus órganos, pero a condición de que cada individuo **abdique de su libre iniciativa**. Según esta concepción el hombre es un ser esencialmente social, hasta el punto de que **solo dentro de la sociedad se puede afirmar su valor como hombre**. El bien de la persona se subordina totalmente al bien del Estado que es el que detenta los deberes y derechos individuales. Por eso el colectivismo no reconoce la propiedad privada: el Estado es el propietario legítimo de los bienes de producción y quien debe organizar la economía y la vida social de todos los individuos.

> El colectivismo encuentra en Hegel su fundamento teórico, para quien la voluntad existe en los individuos nada más que de modo virtual, y únicamente en la sociedad civil (en el Estado) se actualiza. De esta manera, la persona solo adquiere valor con respecto al «todo social». La persona se disuelve en la sociedad; debe vivir solo para el bien del Estado.

Durante el siglo XX han surgido formas de organización política de tipo totalitarista (como el **comunismo** o el **fascismo**) que aplicaron los principios colectivistas. Solo el Estado es la verdadera realidad que es libre; el interés propio pertenece al Estado, y no al individuo; la educación es tarea exclusiva del Estado.

> Así, por ejemplo, el diario *Pravda*, órgano de propaganda del Partido comunista afirmaba: «El hombre nuevo no se forma por sí (...) es el Partido el que dirige todo el proceso de refundición y la reeducación de las masas». Mientras que en el *Manifiesto fascista* leemos: «Para el Fascismo, el Estado es lo absoluto, ante el cual los individuos y los grupos son lo relativo. Individuos y grupos son admisibles en cuanto forman parte del Estado». Es evidente que los regímenes totalitarios se encuentran en las antípodas del liberalismo, como reconoce el mismo *Manifiesto*:

> «El liberalismo negaba al Estado en los intereses del individuo particular; el Fascismo reafirma al Estado como realidad verdadera del individuo. Y si la libertad debe ser atributo del hombre real, (...) el Fascismo es partidario de la libertad. Pero de (...) la libertad del Estado y del individuo en el Estado, porque para el fascista, todo está en el Estado (...). En este sentido, el Fascismo es totalitario, y el Estado fascista, síntesis y unidad de lodos los valores, interpreta, desarrolla y domina toda la vida del pueblo».

Para los totalitarismos la persona se **subordinada a una realidad terrena supraindividual**, que puede ser la Estado, el partido, el progreso histórico o la evolución de la humanidad. Con diversas formulaciones, nos encontramos frente al **primado absoluto** de una presunta **voluntad social que anula la voluntad del hombre singular**. De esta manera **la sociedad es el fin de la persona** quedando reducida a la condición de una simple parte o un aspecto del todo: el Estado concebido como «Dios en el mundo».

1.3. Más allá del individualismo y del colectivismo

> Tanto la concepción individualista como la colectivista consideran de modo exclusivo o exagerado solo una de las características fundamentales de la persona: la autonomía y la sociabilidad. Como apunta Buber, es preciso disolver la falsa alternativa entre individualismo y colectivismo: «El hecho fundamental de la existencia humana no es ni el individuo en cuanto tal ni la colectividad en cuanto tal. Ambas cosas, consideradas en sí mismas, no pasan de ser formidables abstracciones. El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos: la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica con vivas unidades de relación» (*¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, 146).

En el fondo de estos dos planteamientos se piensa que el individuo es un ser del que hay que protegerse. Frente al individualismo, el personalismo subraya la **relación como elemento constitutivo de la persona**, y una concepción de la libertad alejada del ideal de autonomía de Kant. El **personalismo** frente al totalitarismo **subraya el valor y dignidad del individuo frente a una concepción materialista y colectivista** del hombre, que tiende a disolver a la persona humana en un engranaje más del proceso de producción. Por eso en su raíz, el totalitarismo es un «individualismo invertido».

> «El rasgo dominante en el totalitarismo se puede describir como la necesidad de protegerse del individuo, a quien se considera el principal enemigo de la sociedad y del bien común. Como el totalitarismo presupone que lo único que hay dentro del individuo es el deseo de conseguir el bien individual, que toda tendencia a la participación o realización en la actuación y en la vida junto con otros le

> es totalmente ajena, se llega a la conclusión de que el "bien común" solo se puede conseguir limitando al individuo. (...) El bien propuesto por el totalitarismo no puede corresponder nunca a los deseos del individuo, al bien que es capaz de elegir independiente y libremente de acuerdo con los principios de la participación; se trata siempre de un bien que es incompatible con el individuo y supone siempre una limitación para el mismo. En consecuencia, la realización del bien común presupone, frecuentemente, el recurso a la coerción». (K. Wojtyla, *Persona y acción*, 321).

El personalismo supone una profundización de la tesis clásica sobre la naturaleza social del hombre, aunque pone el acento no tanto en la sociabilidad de la naturaleza humana, sino en el **aspecto relacional de la persona**. «No es solamente que la naturaleza del hombre le obliga a existir y a actuar junto con otros, sino que su actuación y existencia **junto con otros hombres le permite conseguir su propio desarrollo**, es decir, el desarrollo intrínseco de la persona» (K. Wojtyla, *Persona y acción*, p. 322). Frente a las ideas individualistas y colectivistas, la doctrina clásica habla del «**bien común**» como el bien en el que todos los ciudadanos se reconocen, pues recoge las legítimas reivindicaciones de los individuos y la sociedad se entiende como una realidad al servicio de la persona.

2. La persona, un ser constitutivamente relacional

La naturaleza del hombre como ser social se encuentra presente de modo explícito ya en el pensamiento griego. Para Aristóteles «El hombre por naturaleza es un ser que vive en comunidad» (*Ética a Nicómaco*, I, 1097b 8-11). Esto quiere decir que la sociabilidad no constituye para la persona algo sobreañadido extrínsecamente sino **una exigencia de su naturaleza.**

> Esto se puede corroborar con datos aportados por la paleontología. Por el análisis de útiles encontrados con restos fósiles humanos (hace 80.000 o 60.000 años) se observa que ya nuestros antepasados compartían la comida, cuidaban a sus enfermos o enterraban a sus familiares. Los primeros filósofos ya advirtieron que el hombre precisa de la sociedad para «vivir» (sobrevivir), es decir, para cubrir sus necesidades básicas. De aquí surge la diversificación de funciones (agricultores, guerreros, artesanos, etc.) que permite al individuo atender los diferentes aspectos de su vida social.

El hombre **en soledad no es autosuficiente, ni siquiera desde el punto de vista de la autoconservación**. Esto se percibe con claridad desde el mismo nacimiento, puesto que el niño es fruto de una relación de dos personas. Después, el niño necesita cuidados y protección, junto al alimento, el vestido, el

hogar, etc. En el caso del hombre el proceso de maduración y dependencia es mucho mayor que en el resto de los animales, porque es un ser especialmente indefenso. Para sobrevivir, el hombre necesita de la razón, pero también de la experiencia, junto con el desarrollo y diversificación de las artes y técnicas.

> «Es natural para el hombre, en tanto que animal social y político, vivir en agrupación, y lo es mucho más que para los restantes animales. Tal necesidad natural se comprende en los siguientes términos. Para todos los demás animales, la naturaleza proveyó alimentos, piel dura y pilosa, defensas tales como dientes, cuernos, uñas, o frecuentemente rapidez para la fuga. El hombre, en cambio, ha sido constituido sin nada de esto preparado por la naturaleza, pero en lugar de todos esos dones la ha sido dada la razón, por la cual puede preparar todas las cosas para sí mediante su propia actividad. Pero para procurar todas las cosas no basta un hombre solo, pues un hombre por sí solo no puede actuar en todas las cosas de la vida suficientemente. Por eso es natural al hombre vivir en sociedad con muchos otros. Por otra parte, los restantes animales llevan inscrita en su naturaleza la manera de comportarse respecto a las cosas que son para ellos nocivas o útiles, como la oveja estima naturalmente al lobo como enemigo. Algunos animales conocen por instinto natural algunas hierbas medicinales y otras cosas necesarias para su vida. El hombre, en cambio, de las cosas que son necesarias para su vida tiene solo un conocimiento natural genérico, y es valiéndose de la razón como llega al conocimiento de las cosas necesarias para la vida humana desde los principios universales al conocimiento de los singulares. Pero no es posible que un hombre solo, con su razón, alcance a todas las cosas de esa manera. Es, por tanto, necesario al hombre vivir en agrupación, de forma que se ayuden unos a otros, ocupándose de encontrar mediante la razón cada uno diversas cosas, por ejemplo, unos en la medicina, otros en otra cosa, otros en otra". (Tomás de Aquino, *De Regimine Principum*, Lib. I, c. 1).

La necesidad de la vida social **no mira únicamente a proveerse de bienes materiales sino principalmente a la educación de los bienes específicamente humanos**. Esto es lo que Aristóteles denominada «vivir bien»: se trata de desarrollar una «vida lograda», una vida verdaderamente humana.

> En la jungla hindú fueron descubiertos dos niños de 5 y 10 años que habían crecido con una jauría de lobos. Su comportamiento era muy semejante al de los lobos: el modo normal de comunicación eran los aullidos y comían hincando los dientes en la carne cruda de sus víctimas. Por el contrario, unos lobeznos recién nacidos crecieron en un ambiente «civilizado» («humanizado») y se comportaban como lobos normales.

Así pues, no basta la naturaleza humana para vivir como hombres; **se precisa un entorno social donde aprender a humanizarnos**. Por ejemplo, para aprender una lengua se necesita un entorno social, vivir con otros hombres

para desarrollar los circuitos neuronales y, consiguientemente, la inteligencia. Además, sin los demás no podríamos ejercer bien nuestra libertad, ni aprender a vivir las virtudes.

Cuando la libertad individual se ve amenazada por la libertad de los demás la vida humana se vuelve insoportable. Por el contrario, cuando las libertades se aúnan nos realizamos verdaderamente como personas, porque es en las relaciones interpersonales donde podemos reconocernos como personas y experimentar la necesidad de los demás para la propia «personalización». En realidad, las relaciones interpersonales son el verdadero escenario de la existencia humana. La persona, sin los demás, sería una personalidad truncada, incompleta, donde la manifestación de su intimidad no tendría destinatario. El hecho del lenguaje sirve para comprender la radical apertura de la persona: sin un sujeto receptor, no hay emisor, ni código, ni sentido. Se descubre así la estructura constitutivamente dialogante de la persona humana: este aspecto ha sido el tema central de la llamada **«filosofía del diálogo»** (Ebner, Buber, Lévinas, etc.).

Solo podemos reconocernos como personas en relación a otras personas, pero no frente a entidades abstractas como el Estado o la Humanidad. La sociedad es un bien para la promoción de la persona: por eso «el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana» (*Gaudium et spes*, n. 25). De esta manera se reconoce que la persona nunca es un medio con respecto al fin social. Así lo entendió también Kierkegaard: «En todo el género animal la especie es la cosa más alta, es la idealidad; el individuo, en cambio, es una realidad precaria que de continuo surge y desaparece. Solo en el género humano, la situación, a causa del cristianismo, se invierte y el individuo es más alto que el género» (*Diario*, Planeta, Madrid, 1993, 485).

3. Las sociedades humanas

La sociabilidad natural se concreta en diversas sociedades. Así como la sociedad es una necesidad natural, el establecimiento de los modos concretos de sistema social o de gobierno, sí es fruto de una decisión o acuerdo entre los individuos. Por ejemplo, establecer si en este país va a regirse una monarquía o una república, es una decisión de los ciudadanos mediante un acuerdo entre ellos.

En todo caso, sí es posible distinguir algunas entidades naturales de sociabilidad humana. **La unidad social básica es la familia y la máxima es el Estado**

quien es el responsable último de proveer lo necesario para la supervivencia (alimentación), educación, sostenimiento económico (empresas, industrias, servicios públicos), seguridad (policía, ejército), etc.

El Estado puede y debe garantizar los servicios sociales necesarios, pero sin anular la **iniciativa y responsabilidad** personal. Hay, de hecho, gran cantidad de sociedades intermedias promovidas por el Estado o por los particulares. Un planteamiento social erróneo es presentar la relación Estado-individuo de manera dialéctica; en el fondo nos encontramos de nuevo con la dualidad individualismo/totalitarismo. Cuando la persona ve en el Estado no a un enemigo sino el ámbito de su realización, y el Estado no ve en el individuo una amenaza, entonces deja de haber relación conflictiva. De este modo, el Estado es capaz de **promover la iniciativa particular y de suplirla allí donde no puede llegar el individuo (principio de subsidiaridad)**. Pero cuando el Estado quiere arrogarse en exclusiva los derechos que pertenecen al individuo o a la familia, entonces surge el conflicto, pues el Estado acaba por monopolizar las libertades que pertenecen en propiedad a la persona.

Las sociedades intermedias entre la familia y el Estado se basan en la utilidad o el interés común. Las relaciones interpersonales dentro de esas sociedades se encaminan al bien común, mediante la **competitividad** (por ejemplo, uno solo es el que obtiene una plaza por oposición, ordinariamente el mejor capacitado; o una sola empresa constructora gana el concurso para edificar una urbanización); pero también mediante la **cooperación** (por ejemplo, las relaciones comerciales, donde todos salen ganando); y cabe también la **solidaridad** (como las organizaciones no gubernamentales cuyos voluntarios prestan servicios a los más desfavorecidos).

Además, es preciso reconocer la **igualdad** ante la ley y la **diversidad** dentro de cada sociedad: todas las personas poseemos los mismos derechos y deberes ante la ley; al mismo tiempo estamos desigualmente favorecidos. Para que las relaciones sociales sean justas deben estar reguladas tanto por la **justicia conmutativa** (basada en la igualdad de todos) y la **justicia distributiva** (en este caso la justicia consiste en tratar de modo desigual a personas desiguales). Un **igualitarismo** que no observara las diferencias entre los individuos sería una sociedad **injusta**.

4. El amor personal

En el lenguaje se descubre la estructura dialógica de la persona: no hablaríamos si no tuviéramos algo que decir a alguien. Sin embargo, la comunicación inter-

personal no se agota en la mera comunicación verbal; el intercambio de ideas y sentimientos no basta para comprender la necesidad de la alteridad para el perfeccionamiento propio de la persona. No solo se comparten ideas sino también, y principalmente, afectos y voluntades. Esta participación de voluntades nos remite al amor como la forma más intensa de compartir y de relacionarse entre las personas. Pero ¿qué es el amor? Quizás pocas palabras hayan sido tan utilizadas por los hombres como ésta y haya llegado a ser por ello tan ambigua y equívoca.

4.1. Querer algo y querer a alguien

Querer es el acto de la voluntad que siempre tiene por objeto un bien, real o aparente. Cabe distinguir dos tipos de bienes:

a. **Bien útil o placentero**: es el bien que **se quiere como un medio**, no como un fin en sí mismo: queremos un ordenador *para* escribir un libro; o un perro *para* que nos haga compañía; o aprender un idioma *para* obtener un mejor trabajo. En definitiva, se quiere de manera **interesada**. La cosa querida se desea **para** un fin determinado, **en la medida en que me sirve para obtener lo deseado** y **solo el tiempo en que dura ese interés**. El ordenador lo quiero en la medida en que me sirve para escribir, o consultar Internet: pero si es un modelo anticuado, que entorpece mi trabajo más que agilizarlo, intentaremos sustituirlo por otro modelo mejor.

b. **Bien honesto:** es el **bien querido por sí mismo**, independientemente de la utilidad o el beneficio que me reporte. En esto se diferencia el amor del interés. Los dos son actos de la voluntad, pero **en el interés lo querido se instrumentaliza**. Por el contrario, **amar es querer algo por lo que es en sí mismo**. Por eso se dice que el amor es desinteresado; no porque no interese, sino porque se afirma por su valor intrínseco. No tiene sentido preguntar: «¿Para qué quieres a tu madre?». Simplemente la queremos porque es digna de mi amor, aunque esté impedida físicamente o enferma de Alzheimer. Y no tiene sentido pensar que la quiero en función del beneficio que me reporte, o durante el tiempo que dure ese beneficio; tampoco se puede suplir por el amor a otra persona: el amor que le debo a mi madre como persona, no se lo puedo tributar a nadie más. El amor que es verdadero y digno de ese nombre es el amor a «alguien personal»: no es igual amar a los padres que «amar» (en sentido impropio) a un gato o a un robot. San Agustín lo decía con un punto de ironía: «No es lícito amar a las personas como el buen comedor, que suele decir: adoro las ostras» (*Epístola de Juan a los partos*, 8, 5). El amor personal instaura así la **lógica del don y de la gratuidad** que debe ser aprendida y vivida.

Por otro lado, **el interés crea vínculos sociales para el mutuo beneficio**; por ejemplo un contrato laboral. Ciertamente se trata de una relación instrumental basada en el interés; pero incluso esa relación es personal, no solo laboral. Por eso, el trabajador merece un salario suficiente, y un trato digno como **persona: no puede ser considerado únicamente como instrumento** de producción, intercambiable por otro que produzca más. La dignidad de la persona exige que no sea tratada solo como medio, sino también como fin en sí mismo. Con palabras de Guardini: «El otro se convierte para mí en Tú, solo cuando cesa la simple relación sujeto-objeto». (*Mundo y persona*, 115).

Por otro lado, el amor suele ir acompañado de un sentimiento de gozo o alegría: sentir que se ama y que se es amado. Pero ese sentimiento no es esencial al amor, ya que puede desaparecer por un tiempo sin que por ello merme el amor.

4.2. Eros y ágape

En el análisis filosófico del amor podemos distinguir dos planos. En primer lugar, hay conciencia del amor cuando hay **alteridad**: siempre que amamos, amamos a alguien. Pero también experimentamos, en segundo lugar, **nuestro propio bien o felicidad** al amar a esa persona. Se pueden distinguir, por tanto, dos dimensiones en el amor:

a. **Eros** o **amor de concupiscencia**: es un «amor posesivo», porque es la **inclinación a la propia felicidad**: éste es el paradigma del amor para los griegos. El *eros* es una especie de arrebato amoroso que se imponía como una «locura divina» que prevalece sobre la razón. En el lenguaje ordinario decimos que es el estado del que «está enamorado», de algún modo «fuera de sí». Pero ¿no será el *eros* una concepción egoísta del amor? Las cosas son queridas para mí, pero ¿y las personas? ¿es lícito amar a las personas «para mí»?

b. **Ágape o amor de benevolencia:** es la **inclinación a querer el bien del otro**, es decir, que el amado crezca y se desarrolle. Se afirma al amado en sí mismo, en su alteridad y de modo desinteresado. El *ágape* se convirtió en la expresión propia de la concepción bíblica del amor. En oposición al amor deseante y egoísta, *ágape* expresa la experiencia del amor que ha llegado a ser **descubrimiento del otro**. Ahora el amor es ocuparse del otro y preocuparse por él. Ya no se busca el bien propio, sumirse en la «locura» de la felicidad propia, sino que ansía el bien del amado: por eso, el amor se **convierte en renuncia** de sí mismo.

En primera instancia podría parecer que se trata de dos amores contrapuestos: el *eros* sería un amor egoísta e imperfecto, mientras que el *ágape* (o *caritas*) sería el modelo de amor perfecto y desinteresado. Si así fuera, se trataría de dos formas de amor antagónicas. En el debate filosófico y teológico se ha llegado a afirmar que lo típicamente cristiano sería el *ágape* y no el *eros*. **Pero en realidad uno y otro van unidos; o más precisamente el *eros* conduce al *ágape*.** La salida de sí mismo que es la culminación del *eros* lleva al descubrimiento del otro. El descubrimiento del otro lleva al enamorado a plantearse cada vez menos cuestiones sobre sí mismo, para buscar cada vez más la felicidad del otro: se preocupará de él, se entregará y deseará «ser para» el otro.

4.3. El amor a sí mismo

Llamar «amor» al deseo de la propia plenitud puede hacerse siempre y cuando este deseo no se separe del *ágape* que es la forma genuina y propia de amar que tiene la persona. No es verdadero amor aquel que quiere solo la propia plenitud independientemente de la plenitud del amado. De este modo, el momento del *agapé* se inserta en el *eros* inicial; de otro modo, se desvirtúa y pierde también su propia naturaleza. **Sin esa dinámica amorosa, el amor mismo degenera porque cuando se separan completamente esas dos dimensiones una y otra acaban por perecer.** En efecto, un *eros* que no lleva al *ágape* acaba siendo una búsqueda egoísta de la propia felicidad: el fin del amor consistirá entonces en el hecho de estar enamorado y no se dirigirá ya al otro. Como dice C. S. Lewis: «El *eros* por sí mismo, siempre tiende a convertir el hecho de *estar enamorado* en una especie de religión». (*Los cuatro amores*, Rialp, Madrid, 1991, 123). Por eso el *eros* «necesita ser dirigido; si no se convierte en odio enamorado, ávido de recibir y negándose a dar, celoso, desconfiado, decidido a ser libre y a no dar libertad» (*Ibid.*, 128).

Por el contrario, **una pura donación de sí mismo con la renuncia a la propia felicidad, conduce a una visión desencarnada del amor**. En última instancia, el hombre no puede renunciar a ser feliz: «el amor, cuando es verdadero, no busca su propio bien. Pero asimismo (...) el amante, supuesto ese desprendimiento que no sabe calcular, recibe en todo caso *su propio bien*, recibe realmente el pago del amor» (J. Pieper, «Amor», *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 2007). La felicidad en el amor se obtiene precisamente a condición de **no buscarla en sí misma, sino solo aceptarla como regalo por el amor desinteresado**: el que en el amor busca otra cosa distinta al amor mismo, pierde el amor y también la alegría de su posesión.

En la filosofía clásica se afirmaba que para que haya un verdadero amor tiene que existir cierta semejanza entre el que ama y quien es amado: por eso no puede amarse propiamente a un cuadro, a un automóvil o a un gato. Aristóteles afirmaba al respecto: «la más sublime forma de amistad es la que se parece al amor que uno siente por uno mismo» (*Ética a Nicómaco*, IX, 4). Y Tomás de Aquino apunta: «El amigo es querido como la persona para la que se desea algo; de esta misma manera se ama el hombre a sí mismo» (*Suma Teológica*, II-II, q. 7, a. 2). Estas afirmaciones hacen pensar en una especie de «egocentrismo» en el amor. Pero en realidad muestran la profunda conexión entre amor y felicidad. **Solo amando a otros podemos amarnos a nosotros mismos de manera adecuada**: «Si no sabes amarte a ti mismo, tampoco sabrás amar a los demás en la verdad» (San Agustín, *Sermón* 368).

5. Ámbitos del amor personal

Cabe distinguir diversos ámbitos o niveles del amor dependiendo de las personas hacia las que se dirige: amor natural o familiar; amor de amistad, y amor conyugal.

5.1. La amistad.

Se da cuando el amor **se dirige a personas no unidas por una comunidad de origen familiar**. En otras palabras, hay elección, amistad: no elegimos quién será nuestra madre (que será objeto de nuestro amor), pero podemos elegir a los amigos. Ya los antiguos no concebían la felicidad sin amistad: podemos poseer todos los bienes materiales, pero sin amigos no tenemos una vida verdaderamente feliz.

> Cicerón la define así: «no es otra cosa que una consonancia absoluta de pareceres sobre las cosas divinas y humanas, unida a benevolencia y amor recíprocos» (*Sobre la amistad*, VI, 20). Ya Aristóteles había escrito un tratado filosófico sobre la amistad: «Para la amistad es preciso que haya benevolencia recíproca y que cada uno desee el bien del otro sin que esto le sea desconocido» (*Ética a Nicómaco* VIII, 2).

De estas definiciones podemos concluir tres notas en la amistad:

a. La **reciprocidad**. No podemos amar a cosas o animales porque no pueden corresponder a ese amor: el mero afecto no constituye todavía amistad. Si no hay reciprocidad de la voluntad no hay amistad, aunque podamos querer a un gato como animal de compañía. La amistad va despertando

en los ciudadanos un sentimiento de reciprocidad que configura unas relaciones sociales justas. La amistad es una forma de justicia conmutativa: «La amistad es benevolencia recíproca, de tal manera que el que ama sea amado. Pues hay cierta conmutación del amor según la forma de la justicia conmutativa». (Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, n. 1096).

- **Conocimiento mutuo de la amistad**. La benevolencia mutua tiene que ser conocida por ambos. «Un hombre llega a ser amigo cuando, siendo amado, ama a su vez, y esta correspondencia no escapa a ninguno de ellos» (Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 1236a). Para eso se precisa comunicación de la intimidad, lo cual, en palabras de Aristóteles, es muy difícil y por eso no es posible tener muchos amigos (*Ética a Nicómaco*, VIII, 6).
- **Convivencia**. Entre los amigos debe haber algo en común, ya sea un bien útil, un bien deleitable o la virtud. La amistad más perfecta es la última, porque la amistad basada en lo útil y en lo deleitable es pasajera y desaparece cuando desaparece la utilidad o el deleite.

Así pues, la amistad perfecta es aquélla en la que se da una intercomunicación ntima, gratuita (no basada en el interés) y abierta (porque no es excluyente e otras personas). Se desea el bien del amigo porque el amigo es considerado otro yo».

.2. Amor natural y familiar.

a semejanza natural con todo el género humano funda la **solidaridad**. Pero se a mayor semejanza en la **patria** (donde además hay comunicación de bienes) todavía mayor en la **comunidad familiar** (comunidad de lazos de sangre). n sentido propio no hay libertad de elección en el origen de estas relaciones, ues nadie elige nacer en tal comunidad, ni tener los padres que tiene. **La libertad se halla en asumir esos vínculos** de manera consciente y responsable.

n la familia **se encuentran primeramente los medios necesarios para la subistencia** (alimento, vivienda, protección). Pero además es el **primer ámbio de «socialización» y de «personalización»**, porque es donde la persona prende un lenguaje, comienza a captar los valores morales y donde, de modo más radical, comienza a comprender su valor personal (es amado por lo que e es y no por lo que hace o tiene). **En la familia cada uno es amado por sí mismo, de modo gratuito**; esta experiencia le ayuda al niño a estimarse como ersona y a estimar a los demás como personas.

Este ámbito del amor personal responde a una inclinación natural de reverencia a los orígenes, y en esa medida puede considerarse también la **religión** como ámbito privilegiado de la realización personal. La persona, por su estructura volcada a la contingencia, se halla necesariamente remitida a una realidad fundante y absoluta, que es Dios. Por esa razón, el hombre está «religado» con Dios. El ser contingente no puede subsistir sin la participación con el Ser Absoluto: Dios está en el fondo de las cosas, especialmente en el fondo de las personas como su fundamento último.

> «La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios. El hombre es invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento; pues no existe sino porque, creado por Dios por amor, es conservado siempre por amor; y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquel amor y se entrega a su Creador». (*Gaudium et spes*, 19, 1).

5.3. El amor conyugal.

Es un amor de amistad **transfigurado por la sexualidad** en orden al nacimiento de una comunidad familiar. A diferencia del amor de amistad, se trata de un **amor excluyente** porque implica una elección hacia una persona. Pero esto será objeto de estudio del tema siguiente.

Ejercicio 1: Vocabulario

Identifica el significado de las siguientes palabras y expresiones usadas:

- Individualismo
- Colectivismo
- Sociedad
- Pacto social
- Personalismo
- Filosofía del diálogo
- Estado
- Familia
- Igualitarismo
- Interés
- Amor
- Eros
- Ágape
- Amistad
- Lógica del don
- Benevolencia
- Solidaridad
- Competitividad
- Justicia conmutativa
- Justicia distributiva

Ejercicio 2: Guía de estudio

Contesta a las siguientes preguntas:

1. ¿En qué se distingue el pacto social de Hobbes y de Rousseau?
2. ¿A quién se adjudica la libertad en el estado totalitario?
3. ¿Está el individuo al servicio del Estado, o es el Estado el que debe estar al servicio de la persona?
4. ¿Cómo se podría describir el bien común de una sociedad?
5. ¿Es la sociedad un producto de la naturaleza o fruto de una decisión de los individuos?
6. ¿Sería justa una sociedad donde todos los ciudadanos pagaran todos los mismos impuestos? ¿Por qué?
7. ¿Qué es el principio de subsidiaridad?
8. ¿Es propio de la persona amar y ser amado solo con un amor de interés?
9. ¿Las relaciones interpersonales en una empresa deben seguir una lógica del don igual a la que se da en la familia?
10. ¿Es lo propio del cristianismo amar únicamente con amor de benevolencia?
11. El *eros* o amor a sí mismo ¿es siempre un amor egoísta?
12. ¿Qué propiedades se pueden distinguir en la amistad?
13. El verdadero amor ¿es siempre desinteresado?
14. ¿Por qué la familia es el primer ámbito de socialización y de personalización?
15. Puesto que no hay elección, ¿se puede decir que existe libertad en la relación entre padre-hijo?

Ejercicio 3: Comentario de texto

Lee el siguiente texto y haz un comentario personal utilizando los contenidos aprendidos:

Hace ya mucho tiempo un médico amigo mío, hombre inteligente y de edad madura, me decía bromeando con cierta amargura: «Amo a la humanidad, pero para sorpresa mía, cuanto más quiero a la humanidad en general, menos cariño me inspiran las personas en particular, individualmente. Más de una vez he soñado apasionadamente con servir a la humanidad, y tal vez incluso habría subido el calvario por mis semejantes, si hubiera sido necesario; pero no puedo vivir dos días seguidos con una persona en la

misma habitación (...). Cuando noto la presencia de alguien cerca de mí, siento limitada mi libertad y herido mi amor propio. (...) Apenas me pongo en contacto con los hombres, me siento enemigo de ellos. Sin embargo, cuanto más detesto al individuo, más ardiente es mi amor por el conjunto de la humanidad».

(F. DOSTOIEVSKI, *Los hermanos Karamazov*,
Parte I, Libro II, cap. 4)

TEMA 10

PERSONA, AMOR Y SEXUALIDAD

La sexualidad humana es un campo privilegiado para apreciar el salto cualitativo existente entre la vida animal y la personal humana. Las diferencias entre varón y mujer se encaminan a la paternidad y a la maternidad, esto es, a la cooperación con el poder creador de Dios en la procreación de una nueva persona. De este modo, la sexualidad humana es participación en el poder creador de Dios, y una manifestación del amor y donación de los cónyuges. La ideología de género, por el contrario, desea inscribir un nuevo sentido a la sexualidad humana, como una manifestación de la realización individual, alejada de su significado natural. La sexualidad como amor de donación a la otra persona, y apertura a una nueva vida personal requiere un aprendizaje y armonización que tradicionalmente se asigna a la virtud de la castidad.

SUMARIO

1. DIFERENCIAS ENTRE LA SEXUALIDAD HUMANA Y LA ANIMAL · **2. PERSONA SEXUADA**. 2.1. La totalidad cuerpo-espíritu frente a la instrumentalización del cuerpo. 2.2. La identidad varón-mujer. 2.3. Maternidad y paternidad · **3. LA IDEOLOGÍA DE GÉNERO**. 3.1. Influencias filosóficas y valoración. 3.2. Los logros del feminismo · **4. PERSONA, AMOR Y SEXUALIDAD: DONACIÓN DE SÍ MISMO Y APERTURA A LA VIDA**. 4.1. La sexualidad como donación de la persona. 4.2. Apertura a la vida · **5. PERSONA, SEXUALIDAD Y CASTIDAD**.

1. Diferencias entre la sexualidad humana y la animal

El hombre asume todas las funciones propias del ser vivo (como la nutrición y la reproducción), pero las vive «a modo humano», es decir, de modo racional y libre. En realidad, no hay nada en el hombre que sea infrahumano. Por ejemplo, la alimentación es una necesidad que garantiza la supervivencia del individuo, pero en el hombre se realiza de manera racional y libre, no instintiva: la gastronomía es un «arte» en el que entra en juego la creatividad. De manera análoga, la función reproductiva en el hombre es mucho más que un instinto automático que garantiza la supervivencia de la especie. Si esto fuera así no habría diferencia sustancial entre la reproducción humana y la animal. **La sexualidad humana es plenamente racional, consciente y libre que expresa la donación amorosa de la persona entera.**

Las **diferencias** entre la sexualidad meramente animal y la libremente vivida de modo personal resultan patentes, incluso en los niveles más ligados al cuerpo.

a. La sexualidad humana **no se despierta únicamente en los períodos de fecundidad** sino que se presenta de manera más o menos estable desde la pubertad hasta la vejez. No se limita, por tanto, a los ciclos de celo o apareamiento entre macho y hembra, tal como sucede en el mundo animal.

b. La relación sexual en el hombre se realiza de modo frontal, **cara a cara**, porque el rostro es la mejor manifestación de la intimidad personal. En los mamíferos no se da ese tipo de encuentro: es más bien un hecho anónimo. En el fondo es irrelevante quienes sean el macho o la hembra: lo importante es que se cumpla la función reproductora.

c. El fin de la sexualidad en el animal es la perpetuación de la especie; pero en el hombre esa función se ve trascendida personalmente. Si la finalidad fuera esa en el hombre, los agentes sexuales **podrían ser fácilmente sustituibles** unos por otros. Si lo decisivo fuera «traer hijos al mundo» lo de menos sería preguntar: «¿De quién es hijo este individuo?». El éxito reproductivo queda garantizado si el fruto de las relaciones sexuales es un individuo sano que transmita sus caracteres genéticos a otros individuos de la misma especie: se cumpliría así la finalidad de perpetuar la especie.

d. Lo anterior nos indica algo más decisivo. Los animales tienen una finalidad «intraespecífica» (su sexualidad está al servicio de la especie), mientras que **la persona no se subordina al bien de la especie, sino que posee una finalidad «metaespecífica»**. La persona humana nace, vive y muere

por unos valores que él elige libremente, mucho más que para perpetuar la especie biológica o el linaje familiar.

En realidad, la diferencia fundamental se encuentra en que la persona es una unidad inescindible entre cuerpo y espíritu, una totalidad unificada, un espíritu encarnado. No se puede ver en la conducta sexual humana tan solo el resultado de unos estímulos fisiológicos y biológicos. Hay mucho más: la **donación libre y amorosa** a otra persona que no resulta sustituible, porque es tal persona. Esa donación personal cumple, en efecto, una función biológica (perpetuar la especie) pero la trasciende, porque está **colaborando** en la transmisión de una nueva vida humana, lo cual supone **un acto creador de Dios**. Los padres ponen las condiciones necesarias para que Dios cree cada alma humana espiritual. La sexualidad humana, adquiere así un cierto carácter sagrado: colaborar con Dios en la creación. La creación, en efecto, no es un hecho solo del pasado. La concepción de cada nuevo ser humano supone un nuevo acto creador de Dios, siempre novedoso. **Cuando se banaliza la sexualidad se termina por banalizar la sacralidad de la vida humana**: la persona humana aparece entonces como un producto elegido por la decisión humana (hay hijos deseados y no deseados), más que un don gratuito y libre de incalculable dignidad.

2. Persona sexuada

2.1. La totalidad cuerpo-espíritu frente a la instrumentalización del cuerpo

Cuerpo y espíritu constituyen una totalidad unificada a la que llamamos persona humana que existe como hombre o mujer. La **sexualidad es inseparable de la persona**, porque **la persona humana es una persona sexuada**. En abstracto cabe hablar de individuos de la especie humana, pero cuando hablamos de un individuo concreto, aparece en primer plano su ser hombre o mujer. Como «espíritu humano» el alma espiritual está orientada a informar el cuerpo y éste es siempre masculino o femenino. Por esa razón, **la sexualidad no es un simple atributo extrínseco, sino un modo de ser** de la persona. Por tanto, masculinidad y feminidad caracterizan todos los aspectos de la unidad psicosomática personal. La sexualidad no es un asunto meramente biológico sino que afecta al núcleo mismo de la persona; no es accesorio o separable de la persona: comporta un modo de estar en el mundo y de relacionarse con los demás. Así pues, la condición de varón o mujer pertenece tanto al ámbito de la biología como al de la vida social.

Esta visión unitaria contrasta con algunas visiones que se inspiran en una **antropología dualista**, según la cual la unidad entre el alma espiritual y el cuerpo es entendida en términos de causalidad instrumental: la persona sería el espíritu y el cuerpo sería el instrumento del que aquél se sirve, ya sea para obtener placer (**hedonismo**), ya sea como objeto de consumo y explotación (**utilitarismo**). **El cuerpo se ve despojado de su dimensión personal y tratado como una cosa u objeto**. Esta concepción es la que se manifiesta cuando se afirma que «yo soy dueño de mi cuerpo y hago lo que quiero con él»: la libertad de la persona parece quedar exaltada, pero a costa de degradar al cuerpo a simple cosa disponible.

2.2. Varón y mujer

> La sexualidad configura a la persona humana según diversos niveles de orden ascendente: aunque todas las personas humanas gozamos (o deberíamos gozar) de igualdad de derechos y deberes, sin embargo, ya desde el comienzo nuestro modo de estar en el mundo presenta diferencias relevantes.

a. **La configuración cromosómica y genética** marca biológicamente la diferenciación sexual. En términos generales se puede decir que la formación normal del organismo masculino o femenino depende de las hormonas sexuales dependientes a su vez de los cromosomas *x* e *y*: «El sexo femenino se constituye a partir de dos cromosomas iguales, que se designan con la letra *x;* en la especie humana la mujer es genéticamente determinada por la fórmula *xx*. El sexo masculino tiene un cromosoma sexual igual al *x* de la mujer y otro distinto, designado con la letra *y;* el hombre es genéticamente determinado por la fórmula *xy*». (R. Lucas Lucas, *El hombre: espíritu encarnado*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1993, 214). Por eso, según las investigaciones médicas actuales, se podría afirmar que, en condiciones normales, el organismo humano se plasmará anatómica, morfológica y fisiológicamente de una manera distinta en el hombre y en la mujer.

b. **La diferenciación de los órganos sexuales** conlleva unas funciones biológicas diferentes según los sexos, en la procreación, gestación y alimentación de las crías. El impulso sexual en los animales tiene las características propias del instinto (inmodificable, innato, fijo en todos los individuos a lo largo del tiempo, etc.); pero en el caso del hombre, por su racionalidad y libertad, este impulso es más flexible. Por ejemplo, en la sexualidad humana hay elección de la pareja, y no simplemente acoplamiento con un ejemplar del sexo contrario. Por esta razón es preferible evitar la palabra instinto

sexual para referirse al hombre, sustituyéndola por el término **tendencia** o **impulso sexual**, por su carácter más plástico y moldeable.

c. **La distinta morfología anatómica** afecta también a la diferenciación entre lo masculino y lo femenino. Así, la mujer suele tener la pelvis más ancha, una distinta proporción entre tronco-extremidades; menor estatura; el aparato esquelético y muscular es más pequeño, el tejido adiposo más abundante, el aparato fonador más delicado, etc. Por otro lado, el desarrollo fisiológico de la mujer sigue un ritmo distinto al del hombre, puesto que alcanza la pubertad unos dos años antes que el hombre.

d. Estos rasgos se completan con unos **diferentes rasgos psicológicos, afectivos y cognitivos**. La sexualidad de la persona no afecta solo al cuerpo sino también a la psicología. La mujer generalmente es más sensible y detallista que el hombre: llora y ríe con más facilidad, se conmueve más ante estímulos casi imperceptibles para el hombre. Su sensibilidad y emotividad influyen en la inteligencia que se desarrolla de manera distinta que la del hombre. La inteligencia femenina es más emocional e intuitiva, mientras que la masculina es más discursiva y abstracta.

La madurez del ser humano exige la **interrelación entre biología y sociedad**. Esto quiere decir que los rasgos biológicos no determinan totalmente el modo de ser de cada persona, pues la educación y el ambiente pueden modular esos rasgos. La persona humana nace con un sexo biológicamente diferenciado, pero para configurar la identidad personal como varón o mujer es preciso la interacción social y cultural. La persona humana no se reduce a lo biológicamente dado, pero su identidad personal no puede construirse al margen o en oposición a lo biológico. En la persona humana, el sexo y el género, es decir, el fundamento biológico y su expresión cultural, no son idénticos, pero tampoco son independientes.

2.3. Maternidad y paternidad

Varón y mujer tienen la misma naturaleza humana, pero la realizan de modos distintos y complementarios. Es un hecho biológico que solo la mujer puede ser madre y solo el varón puede ser padre. Uno y otro son capaces de cubrir una necesidad fundamental del otro, y en su mutua relación ambos se descubren y realizan en su condición sexual. Por esta razón, las diferencias entre varón y mujer se comprenden únicamente en relación al bien familiar: las diferencias corporales, psicológicas y afectivas se corresponden con el diferente papel que cada uno desempeña en el conjunto de tareas que lleva consigo te-

ner hijos y criarlos. **La diferenciación sexual**, por tanto, **obedece a una finalidad familiar, y** en última instancia **social.** La diferencia y complementariedad somática y psicológica entre varón y mujer está orientada al desarrollo de la vida familiar.

3. La ideología de género

3.1. Influencias filosóficas y valoración

A finales del siglo XX comenzó a desarrollarse la llamada «ideología de género» para quien la **sexualidad es solo un dato biológico inicial** sobre el que el hombre o la mujer «construye» libremente su «**género**», esto es, **el rol o función social que se desea jugar en la sociedad**, que puede no coincidir con la dotación biológica. De este modo, el término «sexo» hace referencia a la biología humana y supone dos posibilidades –varón y mujer–, mientras que el término «género», que proviene del campo de la gramática, implica las variaciones de masculino, femenino y neutro. Según esta ideología, las diferencias entre varón y mujer no derivarían de una naturaleza dada en el principio, sino que serían más bien construcciones culturales, hechas por la sociedad a lo largo del tiempo. Es decir, corresponderían a roles socialmente construidos.

La inspiración filosófica de esta teoría se encuentra en autores como H. Marcuse (1898-1979) y Simone de Beauvoir (1908-1986). Esta última acuñó el famoso aforismo: «No naces mujer, te hacen mujer», completado más tarde por la idea paralela «no se nace varón, te hacen varón». De esta manera, se concibe la maternidad no como una constitución biológico natural, sino como una **imposición cultural y social** que obstaculiza la configuración de una sociedad igualitaria y libre de discriminaciones. La huella de la **dialéctica marxista** aparece planteada en la relación varón-mujer: esta sería una aplicación de la relación amo-esclavo. Ambos extremos se necesitan mutuamente, pero mantienen entre sí una lucha en la que la mujer representa el polo negativo, pues la maternidad es una fuente de opresión y esclavitud. La manera de romper esa dialéctica sería la neutralización sexual, lograr la indiferenciación biológica, raíz de los conflictos, para que pase a ser solo una construcción social. Las noticias sobre la «violencia machista» no hacen más que reforzar esta convicción de la dialéctica de los sexos.

También es posible identificar la influencia del **existencialismo** de Sartre para quien no hay naturaleza humana, pues de haberla el hombre ya estaría determinado y no sería libre. En el fondo de esta ideología se encuentra una oposi-

ción dialéctica entre naturaleza y libertad: lo natural (identificado con lo meramente biológico) implica una determinación de la que es preciso desprenderse para que la libertad humana sea real. En esta ideología se identifica la naturaleza con lo biológico y material, que acaba siendo algo negativo, que es preciso superar mediante la libertad. De esta manera, el cuerpo es concebido como un límite, pero también como un objeto que puedo manipular a mi antojo. Solo en la medida que puedo manipular el cuerpo alcanzo mi verdadera libertad: nos encontramos con un latente dualismo que atraviesa toda la historia de la antropología. Como es posible advertir, las tesis existencialistas se unen con el **liberalismo** que pone como valor supremo la libertad de elección; en este caso se alía con las **posibilidades técnicas** que harían posible la modificación de la biología sexual según la elección del sujeto.

La principal objeción que se puede hacer a este planteamiento es que **la libertad no se opone a lo natural** o dado nativamente. Más bien la naturaleza humana (racional y libre) es la que hace posible tomar decisiones libres. **Sin naturaleza humana no habría libertad humana**. La eliminación de la naturaleza humana es una decisión voluntarista más que una realidad: el hecho que se impone es que tenemos una naturaleza humana, con todas sus posibilidades pero también con todas sus limitaciones. Más radicalmente lo que se persigue con la ideología de género es una **libertad total**, sin los límites que en el pasado han esclavizado al hombre: pero esto una **utopía**. La naturaleza humana acompaña siempre al hombre, aunque se anhelen superar sus límites. Puedo desear ser más inteligente, fuerte y deportista; pero no puedo desear en serio ser una pulga, una cucaracha o un león. De manera análoga, me podría gustar haber nacido en Londres en el siglo XVII, o en el siglo XXIII en el planeta Marte, pero lo cierto es que he nacido en un momento histórico determinado, con una naturaleza precisa; y moriré en un hora y día determinado, gústeme o no. En aras de una utopía inalcanzable o de un supuesto derecho a la felicidad, se olvida que la libertad de elección del hombre no es total. En última instancia, no se reconoce el hecho constatable de que somos criaturas, que no nos hemos dado a nosotros mismos la vida que vivimos.

3.2. Los logros del feminismo

La diferencia y complementariedad entre varón y mujer no añade nada a la igualdad radical de dignidad, derechos y deberes de ambos. En el pasado se olvidó en la práctica esta igualdad en la participación de la vida social. De ahí nace el **movimiento feminista** que nació para erradicar toda forma de discri-

minación de la mujer en los distintos niveles de la sociedad. Los logros sociales del feminismo están todavía en curso hoy en día, pues aún hay ámbitos y regiones donde no se ha logrado erradicar completamente la discriminación de la mujer.

Sin embargo, no pocas veces se ha entendido el feminismo como una reivindicación de igualdad frente al varón, no solo en cuanto a los derechos sino también en todo lo que se refiere a la función social y familiar. Se propone entonces un **«igualitarismo» que tiende a obviar las diferencias que separan a los dos sexos**. Un feminismo así entendido tendría como ideal «ser como el hombre»; y esto se manifiesta de muy diversas maneras: desde la moda hasta la «coeducación». «La igualdad les pertenece en lo que tienen de personas -derechos y deberes, condición económica, jurídica, posibilidades sociales, etc.-, aunque su realidad sea enormemente distinta, y el igualitarismo respecto a ella es una violencia y por tanto una injusticia» (J. Marías, *Mapa del mundo personal*, Alianza, Madrid, 1993, 27).

Hoy en día se reconoce desde otras posturas feministas que el ideal de la mujer es llevar los rasgos femeninos a su plenitud en ella misma y en la sociedad, **incrementando así la complementariedad** con el varón para conformar una sociedad más justa (sin el lastre «machista» del pasado). Se trata de respetar la diferencia de unos rasgos y otros, buscando la armonía y no la oposición dialéctica entre ellos. Por otro lado, sería preciso **reivindicar el valor insustituible de la maternidad** para la educación y para toda la vida social. Una sociedad sin maternidad sería una sociedad deshumanizada.

4. Persona, amor y sexualidad: donación de sí mismo y apertura a la vida

4.1. La sexualidad como donación de la persona

La diferencia y atracción sexual entre el varón y la mujer es complementaria y recíproca, orientada a expresar y realizar la vocación del ser humano al amor. El carácter relacional de la persona alcanza su máxima expresión en la sexualidad entendida como «don de sí al otro». Los regalos entre las personas significan la donación de algo propio que expresa y simboliza el amor que profesamos. En la donación sexual se expresa y simboliza la **donación de lo más valioso que tenemos (todo mi ser)**, ya que el cuerpo no es algo que se posee como una cosa, sino un principio que me constituye como persona. Al donar mi cuerpo estoy entregando al «otro» toda mi persona.

> «El hombre es llamado al amor como espíritu encarnado, es decir, alma y cuerpo en la unidad de la persona» (Consejo Pontificio para la Familia, *Sexualidad humana: verdad y significado*, 8. XII. 1995, n. 3). La diferenciación sexual de la persona «tiene como fin intrínseco el amor» (*Ibid.*, n. 11). En otras palabras, la sexualidad humana es parte integrante de la concreta capacidad de amor inscrita por Dios en la humanidad masculina y femenina, y comporta «la capacidad de expresar el amor: ese amor precisamente en el que el hombre-persona se convierte en don y -mediante este don- realiza el sentido mismo de su ser y existir» (Juan Pablo II, *Alocución*, 16, I, 1980, n. 1).

Con el lenguaje de la sexualidad **se manifiesta la donación y entrega plena al ser amado**. La sexualidad es algo de por sí valioso por el hecho de pertenecer a la intimidad de lo humano y no solo por cumplir una determinada función biológica. Describir la sexualidad desde el punto de vista meramente fisiológico supone una visión parcial y deformada. Por ejemplo, definir la sonrisa desde la fisiología como una determinada contracción de los músculos de la cara, o desde la psicología experimental como un tipo de respuesta a determinados estímulos, es verdadero, pero insuficiente. Sonreír es también (y sobre todo) símbolo y expresión de alegría, acogida y amistad hacia otra persona: estos sentimientos expresan amistad, de un modo irreductible a una descripción fisiológica. De manera análoga, en la donación de sí que se da en la sexualidad se expresa realmente mucho más que la mera unión fisiológica entre macho y hembra.

Es cierto que también el lenguaje sexual, como todo lenguaje, es susceptible de ser utilizado para engañar. Puedo manifestar con mis gestos algo que no es verdadero. **La donación sexual es engañosa cuando está privada de su dimensión verdaderamente personal**. En otras palabras: «La donación física total sería una mentira si no fuese el signo y el fruto de la donación personal total» (Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 11).

Lo propio de la sincera donación de la persona como unidad psicosomática, es su **exclusividad y perpetuidad**, condiciones que se dan solo en la institución matrimonial. En efecto, la persona posee la capacidad de trascender el momento presente y superar las coordenadas espacio-temporales. La única manera de darse totalmente como persona es «para siempre»: en todo tiempo y en todo lugar. En realidad, la **perpetuidad es la exclusividad a lo largo del tiempo**.

> «La única manera de amar con amor exclusivo a alguien es no amar a nadie más con ese amor exclusivo. Entregarse del todo significa entregarse una sola vez, a una sola persona, y guardar todo para ella (...). Cuando el amor es verdadero, es incondicionado, no admite cláusulas de temporalidad, restricciones ni reservas.

> Solo el amor exclusivo y perpetuo es un amor total, y solo el amor total llena de verdad a la persona» (R. Yepes-J. Aranguren, *Fundamentos de Antropología*, 207).

Por eso, no vale decir en serio: «Te amo los días pares, pero no los impares», o «te amo con locura ahora, pero no durante el fin de semana o cuando esté haciendo la mili»; o «te amo ahora, pero no cuando te salgan arrugas». **El amor no es un estado pasajero y efímero: eso es lo propio del sentimiento, del placer o de la utilidad. El amor verdadero es un acto personal que trasciende los condicionamientos espacio-temporales.** Por eso **el que no puede decir «te amo para siempre» se puede decir que ni siquiera ha amado por un día.** Amar de esa manera radical no es sencillo y requiere un aprendizaje, una educación en el amor.

4.2. Apertura a la vida

El sentido de la sexualidad no se agota en ser símbolo y expresión de la donación de sí mismo. Entre lo masculino y lo femenino hay una atracción natural a la unión que tiene como resultado natural la fecundidad. **La diferenciación sexual está orientada a la procreación de una nueva vida personal.** Por eso, la facultad sexual humana es una cooperación con el amor creador de Dios, porque pone las condiciones necesarias y suficientes para que Dios cree un nuevo espíritu humano.

> La unión conyugal expresa la unión personal de los amantes y, a la vez, hace posible la formación de la vida humana. «En su realidad más profunda, el amor es esencialmente don y el amor conyugal, a la vez que conduce a los esposos al recíproco conocimiento (...), no se agota dentro de la pareja, ya que los hace capaces de la máxima donación posible, por la cual se convierten en cooperadores de Dios en el don de la vida a una nueva persona humana. De este modo los cónyuges, a la vez que se dan entre sí, dan más allá de sí mismos la realidad del hijo, reflejo viviente de su amor, signo permanente de la unidad conyugal y síntesis viva e inseparable del padre y de la madre» (Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 14).

Ese sentido de la sexualidad personal se pierde cuando la unión sexual se cierra al nacimiento de una nueva vida humana. El **aspecto unitivo y procreativo** propio de la sexualidad humana se desligan así, **perdiendo su sentido originario.**

a. La procreación cabe darse fuera del contexto de la relación sexual, por ejemplo, en la fecundación *in vitro*: la unión entre espermatozoide y óvulo se produce en la probeta de un laboratorio; el hijo parece ser fruto de un

experimento anónimamente producido. La persona, por su dignidad reclama ser procreada, no producida.

b. Por otro lado, la unión sexual se desliga de su función procreadora y se convierte únicamente en una capacidad para gozar placeres específicos, desligados de cualquier otra significación humana. Lo «natural» de la sexualidad no es la satisfacción de un placer (como parece suponer el «naturalismo» y el «hedonismo»), sino la procreación de una vida personal: «el placer es, y debe continuar siéndolo, un efecto o producto secundario, y se destruye y malogra en la medida en que se hace un fin en sí mismo» (V. Frankl, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 1998, 169).

5. Persona, sexualidad, castidad

En la edad antigua y medieval surgieron concepciones antropológicas que consideraban la sexualidad como una realidad degradante en el hombre, que nos aproxima al mundo animal: no sería una realidad específicamente humana, sino una función impura, un mal necesario al que algunos individuos de la especie deben entregarse para perpetuar la especie. En la Modernidad, quizás por reacción a esa visión negativa, se ha tendido a exaltar el placer sexual como un bien humano que no debe ser «reprimido» porque es «naturalmente» bueno. El intento de reprimir el impulso sexual daría lugar a diversas neurosis que se curarían mediante una liberación de la libido. Esta concepción hunde sus raíces en el psicoanálisis de Freud. En la revolución cultural del mayo del 68, la **liberación sexual** se convirtió en una de las señas de identidad de los nuevos tiempos. Como consecuencia de esta revolución cultural, muchas ideas e instituciones tradicionales fueron tachadas de burguesas o represivas. El matrimonio, por ejemplo, pasó a ser una institución burguesa que coarta la libre espontaneidad individual, creando cadenas que esclavizan al hombre (y especialmente a la mujer, cuando la sexualidad se liga a la maternidad). Se propone así el ideal del «amor libre», sin limitaciones, donde se exalta la búsqueda de la felicidad sexual **sin constricciones sociales**. Aquí se hallan las raíces de una mentalidad «naturalista» tan difundida en nuestros días.

A pesar de encontrarse en las antípodas, ambas posturas (la puritana y la liberacionista) responden a la misma concepción monista de la persona: **en el primer caso se desprecia lo sexual** en favor de un espiritualismo desencarnado, mientras que **en el segundo caso se olvida la dimensión espiritual** de la persona afirmando exclusivamente la biológica. La sexualidad sería un bien «natural», pero entendiendo lo «natural» como lo apetecible: desde este punto

de vista, no existiría, por tanto, diferencia esencial entre la sexualidad humana y la animal.

La realidad es que la **espontaneidad sexual lleva a un empobrecimiento de la persona**: dejando aparte el daño que a la sociedad suponen situaciones como la infidelidad conyugal (con la consiguiente ruptura matrimonial), la liberación sexual no ha llevado a una mayor libertad individual, sino a una esclavitud mayor. El impulso sexual posee una fuerza que si no es moderada acaba produciendo **adicciones** esclavizantes más fuertes a veces que el alcoholismo, la drogadicción o la ludopatía, etc. La adición al sexo presenta manifestaciones de una patología (compulsividad, obsesión, incluso síndrome de abstinencia) que requiere un tratamiento médico específico (C. Chiclana, *Atrapados en el sexo*, Almuzara, Madrid, 2013).

Sin necesidad de realizar estudios específicos, la filosofía clásica ya descubrió la necesidad de **la virtud de la castidad** (parte de la virtud de la templanza) mediante **el dominio racional de ese impulso**. Este dominio no significa un intento de eliminación del impulso, sino su integración en el bien de la persona. **Una libertad guiada por la razón ayuda a integrar en la persona el impulso sexual**, sin falsos espiritualismos ni naturalismos esclavizantes. En definitiva, la sexualidad en una personalidad madura ni se sublima ni se reprime, sino que se integra en un proyecto personal sobre qué tipo de persona quiero ser.

Ejercicio 1: Vocabulario

Identifica el significado de las siguientes palabras y expresiones usadas:

- Sexualidad
- Impulso
- Procreación
- Hedonismo
- Donación
- Utilitarismo
- Género
- Dialéctica
- Feminismo
- Castidad
- Matrimonio

Ejercicio 2: Guía de estudio

Contesta a las siguientes preguntas:

1. ¿Tienen la misma finalidad la sexualidad animal y la humana?
2. ¿En qué sentido la sexualidad afecta a la identidad de la persona?
3. ¿Qué finalidad natural tiene la diferenciación sexual en el hombre?
4. ¿En qué sentido hombre y mujer son iguales y distintos?
5. ¿Es el sexo un dato meramente biológico? ¿Por qué?
6. ¿Qué influencias filosóficas se pueden encontrar en la ideología de género?
7. ¿Qué concepción de la libertad se encuentra en la ideología de género?
8. ¿Por qué para la ideología de género la maternidad es una esclavitud?
9. ¿Cuánto dura el amor verdadero? ¿Por qué?
10. ¿Por qué la sexualidad sin racionalidad supone un empobrecimiento de la persona?
11. ¿Cuándo es engañosa la relación sexual?

Ejercicio 3: Comentario de texto

Lee el siguiente texto y haz un comentario personal utilizando los contenidos aprendidos:

Hoy se reprocha a veces al cristianismo del pasado haber sido adversario de la corporeidad y, de hecho, siempre se han dado tendencias de este tipo. Pero el modo de exaltar el cuerpo que hoy constatamos resulta engañoso. El *eros*, degradado a puro «sexo», se convierte en mercancía, en simple «objeto» que se puede comprar y vender; más aún, el hombre mismo se transforma en mercancía. En realidad, éste no es propiamente el gran sí del hombre a su cuerpo. Por el contrario, de este modo considera el cuerpo y la sexualidad solamente como la parte material de su ser, para emplearla y explotarla de modo calculador. Una parte, además, que no aprecia como ámbito de su libertad, sino como algo que, a su manera, intenta convertir en agradable e inocuo a la vez. En realidad, nos encontramos ante una degradación del cuerpo humano, que ya no está integrado en el conjunto de la libertad de nuestra existencia, ni es expresión viva de la totalidad de nuestro ser, sino que es relegado a lo puramente biológico. La aparente exaltación del cuerpo puede convertirse muy pronto en odio a la corporeidad. La fe cristiana, por el contrario, ha considerado siempre al hombre como uno en cuerpo y

alma, en el cual espíritu y materia se compenetran recíprocamente, adquiriendo ambos, precisamente así, una nueva nobleza. Ciertamente, el *eros* quiere remontarnos «en éxtasis» hacia lo divino, llevarnos más allá de nosotros mismos, pero precisamente por eso necesita seguir un camino de ascesis, renuncia, purificación y recuperación.

(Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n. 5)

TEMA 11 PERSONA, NATURALEZA Y CULTURA

En la persona no hay dicotomía entre su ser libre y la naturaleza de la que dispone, tal como afirman algunas concepciones insuficientes de la naturaleza humana. La naturaleza no es un límite para la libertad, sino su guía y condición de posibilidad. La persona prolonga la naturaleza con su obrar libre, pudiendo llevar a su plenitud el mundo natural (mediante el trabajo y la técnica) y a sí mismo (con la ética). La cultura, en sentido amplio, es el medio mediante el cual el hombre humaniza el mundo y se humaniza a sí mismo, llevando a perfeccionarse como quien realmente es, según su naturaleza. De esta manera se plantea de manera adecuada el problema del relativismo cultural.

SUMARIO

1. CONCEPCIONES DE LA NATURALEZA HUMANA. 1.1. Naturalismo. 1.2. Existencialismo e historicismo. 1.3. Idealismo. 1.4. Insuficiencia de estas concepciones • **2. LA PERSONA: SÍNTESIS DE NATURALEZA Y LIBERTAD.** 2.1. Finalidad, naturaleza y libertad. 2.2. Teleología de la razón humana *versus* teleología natural • **3. LA CULTURA, PROLONGACIÓN Y PERFECCIONAMIENTO DE LA NATURALEZA.** 3.1. Dimensiones de la cultura. 3.2. Subordinación de la dimensión objetiva a la subjetiva. 3.3. Etnocentrismo y relativismo cultural • **4. MANIFESTACIONES DE LA CULTURA.** 4.1. Trabajo. 4.2. Arte. 4.3. Religión • **5. PERSONA, ÉTICA, NATURALEZA.**

1. Concepciones de la naturaleza humana

El término «naturaleza» presenta, incluso en el lenguaje ordinario, una gran variedad de sentidos. Desde el punto de vista filosófico el problema se agranda pues llega a adquirir contenidos semánticos equívocos que oscurecen todavía más su comprensión, especialmente cuando se añade «humana» al término «naturaleza».

1.1. Naturalismo

En un extremo se encuentra una **concepción naturalista** de la naturaleza; ésta viene a **identificarse con los aspectos biológicos heredados: constitución genética e instintos.** La naturaleza humana sería esencialmente equivalente a una especie animal más. Esta es la dura conclusión a la que se llega: «Darwin descubrió que la verdad es que las especies son solo corrientes en el fluido de los genes. Pensar que la humanidad puede modelar su propio futuro es presuponer que los humanos hemos sido eximidos de esa verdad» (J. Gray, *Perros de paja*, Paidós, Barcelona, 2003, 17). En el naturalismo cabe la tentación de reducir al hombre a lo meramente físico o biológico (el hombre es un mamífero y omnívoro, etc.). Sin embargo, **lo meramente biológico es lo menos específicamente humano**, ya que deja fuera la racionalidad y la libertad. Si la especie humana es esencialmente igual a la meramente animal, la racionalidad y la libertad deben ser explicadas como meras ilusiones y productos de la naturaleza. En consecuencia, el **humanismo** (la creencia en el papel preeminente del hombre dentro del mundo natural) se presenta como especialmente dañino; y la libertad será el mayor autoengaño producido por el hombre (J. Gray, *Perros de paja*, 102).

1.2. Existencialismo e historicismo

Según estos movimientos filosóficos, si la libertad es el rasgo que mejor que define a la persona, en el polo opuesto se situaría la naturaleza. Si se contrapone lo innato a lo adquirido, identificando lo «natural» con lo innato, se establece una contraposición entre lo natural y lo libre. Lo natural sería lo fijo y permanente, repetitivo, lo recibido pasivamente con el nacimiento; lo libre sería lo novedoso, lo creativo, lo activamente asumido con el obrar libre. Frente a la novedad y creatividad irrepetible propia de la persona, se halla la monotonía, fijeza y previsibilidad de las leyes de la naturaleza. Parece entonces que para afirmar a la persona hay que negar la naturaleza.

a. El **existencialismo** afirma que en el hombre **la libertad configura el modo de ser de cada quién sin referencia a una naturaleza dada**: «no hay naturaleza humana (...) El hombre es el único que no solo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como él se concibe después de la existencia, como él se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace» (J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1989, 17). El hombre es lo que él se va haciendo a lo largo de su existencia, sin acabar nunca de estar hecho del todo. Solo la muerte cierra o acaba su esencia. Esta concepción filosófica advierte bien el carácter inacabado del ser humano, que sería el resultado de su obrar libre.

b. Para el **historicismo** el ser humano «es» solo historia porque «es libertad». Para que el hombre sea realmente libre es menester que carezca de toda naturaleza: libertad significa indeterminación y novedad, mientras que la naturaleza es rígida y monótona. Se puede decir que **el hombre en cuanto animal tiene una cierta naturaleza, pero ninguna en cuanto a hombre**: la conducta animal es repetitiva e instintiva; pero el comportamiento humano es siempre novedoso y original. Actuar naturalmente significaría en el hombre una continua reedición de su conducta, lo cual contradice el hecho histórico. Emparentado con el historicismo se encuentra el **positivismo jurídico** que afirma que solo hay derechos positivos. Solo se reconoce el valor obligatorio de la ley por la voluntad soberana del pueblo, que es cambiante, sin un criterio objetivo fundamentado en un modo del ser «natural» del hombre. En definitiva, el positivismo jurídico es solo una aplicación del historicismo.

1.3. Idealismo

En el idealismo la noción de esencia o naturaleza se encuentra unida a una concepción excesivamente logicista: **lo esencial viene expresado por la idea abstracta e intemporal**: un género supremo que incluye diversas especies lógicas. Por lo que se refiere al hombre, **lo natural no sería más que lo común** subyacente a la variedad de las culturas humanas y del acontecer histórico. De esta manera, la «naturaleza humana» sería una entidad abstracta e intemporal, definible mediante unos axiomas científicos o unas leyes generales, como las matemáticas. La naturaleza humana se encontraría fuera del espacio y del tiempo. Éste ha sido un modo frecuente de explicar al hombre durante los siglos XVII al XIX. Pero en realidad, la cultura es una continuación de la natura-

leza (o una "segunda naturaleza" producida por el hombre) que es el contexto adecuado donde el hombre llega a ser plenamente humano.

1.4. Insuficiencia de estas concepciones

Frente al naturalismo hay que recordar que el principio que hace posible el obrar racional y libre es la **naturaleza que posee en sí racionalidad y libertad**; lo meramente naturalista no da cuenta de lo verdaderamente humano. Lo dado en el hombre no es solo la carga instintiva, sino también la inteligencia y la voluntad que le abre infinitas posibilidades más allá del instinto.

La concepción existencialista contradice el orden real. El hombre no es pura indeterminación, sino que desde su origen se encuentra «esencializado» por una naturaleza donde se fundamenta el obrar libre. Si no se reconoce esto, se acaba concluyendo que el hombre actúa antes de existir, lo cual es contradictorio. La naturaleza es **un principio fijo del obrar**, porque todo agente obra según su modo de ser, pero **no un principio de obrar fijo.**

> «[Para el existencialismo] es en la promoción sin límites del poder del hombre, o de su libertad, como se constituyen los valores económicos, sociales, culturales e incluso morales. Entonces la naturaleza estaría representada por todo lo que en el hombre y en el mundo se sitúa fuera de la libertad. Dicha naturaleza comprendería en primer lugar el cuerpo humano, su constitución, su dinamismo. A este aspecto físico se opondría lo que se ha *construido*, es decir, la *cultura*, como obra y producto de la libertad. La naturaleza humana, entendida así, podría reducirse y ser tratada como material biológico o social siempre disponible. Esto significa, en último término, definir la libertad por medio de sí misma y hacer de ella una instancia creadora de sí misma y de sus valores. Con ese radicalismo el hombre ni siquiera tendría naturaleza y sería para sí mismo su propio proyecto de existencia. ¡El hombre no sería nada más que su libertad!» (Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, n. 46).

Frente al idealismo, hay que subrayar que la **naturaleza es algo real** y no una categoría lógica. Es cierto que en la abstracción se capta lo común a los individuos, pero la naturaleza existe encarnada en un referente real que es principio dinámico del obrar humano que se realiza siempre en el tiempo de modo novedoso, y nos proporciona razones para actuar, porque sin fin no puede haber elección.

Una adecuada comprensión de la naturaleza se armoniza plenamente con la libertad: el modo «natural» de ser hombre es ser libre, y la libertad es siempre según una naturaleza. Por eso, la libertad no es simplemente la facultad de hacer lo que a uno le da la gana, sino la facultad de llevar a su plenitud la naturaleza que está incoada cuando nacemos. Lo natural para el pulmón es respirar y no digerir: no tiene capacidad de ir contra su modo de ser. Sin embargo, la libertad tiene la capacidad de elegir, incluso contra su propio modo de ser: pero si lo hace, está destruyéndose a sí misma.

2.1. Finalidad, naturaleza y libertad

«Llega a ser el que eres», decía Píndaro. Nuestra vida se presenta así como una **tarea** a realizar: **llevar a plenitud aquello que ya somos**. El ejercicio de la libertad se encamina a la tarea de llegar a ser los hombres que estamos llamados a ser. Un ejercicio de la libertad que nos llevara a vivir como animales en la jungla no sería un correcto ejercicio de la misma. **La libertad tiene un cauce o norma** de actuación que inclina a elecciones «que nos humanizan». La naturaleza indica esa norma o ley de la libertad **fuera de la cual se autodestruye la libertad y la persona**.

Lo natural es lo que tiene en sí el principio del movimiento. Por eso la naturaleza no es una noción «fijista», sino dinámica. Es un principio de operaciones que se actualiza en la historia. Se trata ciertamente de un **principio fijo de comportamiento, pero no un principio de comportamientos fijos** (esto es lo propio del instinto, no de la naturaleza como tal). Por eso lo natural no es solo lo dado y común a muchos individuos, sino lo que regula desde sí mismo sus operaciones en vistas a la consecución del fin: esto es una **concepción finalística** o teleológica (de *telos*) de la naturaleza.

El bien es lo conveniente para cada realidad, porque la lleva a su plenitud. Esto se aplica principalmente al hombre: la naturaleza humana es lo que permite el despliegue de su ser hasta alcanzar el bien que le perfecciona. Por eso no se contrapone naturaleza y razón, ni naturaleza y cultura, sino más bien se complementan. El hombre es, por naturaleza, un ser racional, histórico, cultural y libre.

2.2. Teleología de la razón humana *versus* teleología natural

La concepción finalística de la naturaleza humana ha sido muy criticada desde la Modernidad porque se ha interpretado de manera inadecuada. El fin de cada sujeto sería una imposición exterior a los seres que les impide ser espontáneos y

libres. Se interpreta entonces la «finalidad» como algo extraño, introducido en ellos de manera secretamente violenta. Desde este punto de vista, las nociones de naturaleza y libertad aparecen como irreconciliables.

Kant representa de manera paradigmática esta escisión entre naturaleza y libertad, con su idea de **autonomía**, que implica una posición del hombre en el mundo muy distinta de la clásica. En la filosofía griega el hombre se concibe como animal que tiene *logos*; por consiguiente, el hombre se considera a sí mismo como una parte -aunque muy cualificada- del mundo natural. Y **la propia naturaleza está penetrada por el *logos***; lo cual se revela en su orientación hacia fines reales. «Para Kant, en cambio, la dimensión de la finalidad que predomina es la **teleología de la razón humana** que ya no viene dada por la naturaleza vital de la persona, sino por sus propios y autónomos intereses de la razón. Es la finalidad de la razón humana, que dimana de las leyes internas y autónomas de la actividad del propio espíritu. El espíritu no contempla la naturaleza e intenta abstraer sus leyes ocultas: le impone las suyas propias. No la escucha, la domina» (A. Llano, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999, 60). Si solo se reconoce una finalidad y orden en el obrar humano se siguen dos consecuencias:

a. Lo natural sería lo caótico, irracional, hostil al hombre, que debe ser sometido a la razón humana (muchas actitudes antiecologistas hunden sus raíces aquí).

b. La libertad y la razón se marcan de manera autónoma sus propios fines: pero entonces se quedan sin referentes objetivos a los que dirigir su mirada. La tentación del subjetivismo es muy fuerte; y además sin referencias objetivas el hombre cae en el desamparo y en la angustia.

Sin embargo, en la noción clásica de naturaleza se concibe la finalidad como el despliegue «natural» o «normal» de las propias tendencias hasta su perfección. **La teleología natural parte del hecho de que existe un orden en el universo del cual el hombre participa**. El hombre, con su libertad, está llamado a llevar a su plenitud no solo el mundo natural, sino también a sí mismo. La persona humana, que tiene una naturaleza, está llamada a perfeccionar lo natural (incluyéndose a sí misma dentro de lo natural). «El hombre, en cuanto continuador de la naturaleza, es un quasi creador. (...) El hombre está en este mundo cultivándolo; al cultivarlo añade, continúa el mundo, y así aparece algo nuevo» (L. Polo, *Quién es el hombre*, 167).

Desde el punto de vista teológico podríamos decir que la creación no es un hecho puntual del pasado sino que de alguna manera está inacabada: el Creador ha puesto en manos de la persona llevar a su plenitud la perfección incoada en el

mundo; y esa tarea no la puede realizar ninguna otra criatura, sino solo la persona humana.

3. La cultura, prolongación y perfeccionamiento de la naturaleza

Al igual que la libertad no se contrapone a la naturaleza, tampoco hay contraposición entre lo cultural y lo natural en el hombre. Lo cultural viene a ser la prolongación de lo naturalmente dado al hombre. Pero antes de desarrollar esta idea es preciso hacer algunas aclaraciones sobre el término «cultura».

3.1. Dimensiones de la cultura

La palabra **cultura** proviene del verbo latino *colere*, es decir, «cultivar» (la tierra). Se admiten también otras acepciones figuradas como «resultado o efecto de cultivar los conocimientos humanos y de afinarse por medio del ejercicio las facultades intelectuales del hombre» y «estado de adelanto o progreso intelectual o material de un pueblo o nación». La palabra *culto* o «cultivado» se dice entonces del hombre «dotado de las cualidades que provienen de la cultura». Además, el verbo *colere* presenta otros significados como «honrar» y «venerar», derivando entonces hacia el sustantivo *culto* (en sentido religioso) que significa «reverente y amoroso homenaje que se tributa a una cosa en testimonio de su excelencia», aplicado por antonomasia al culto divino. Teniendo en cuenta la raíz etimológica, se suelen distinguir al menos dos dimensiones de la cultura:

a. **Dimensión objetiva**. Desde esta perspectiva se estudia el conjunto de «**objetivaciones del espíritu**» (en palabras de Hegel), es decir, los productos elaborados por el hombre, expresión de su racionalidad y libertad: las obras de arte, las instituciones jurídicas o educativas, el lenguaje, los artefactos técnicos, etc. Así pues, **la cultura supone una humanización del mundo natural**, haciéndolo habitable para el hombre. Esto quiere decir que el hombre no es esclavo de su medio, sino que lo puede modelar, hasta cierto punto, **gracias a la técnica**. Si el hombre es un ser desprotegido frente a las inclemencias del tiempo, puede hacerse vestidos y casas y habitar así lugares hostiles. Además, el hombre hace leyes que regulan la convivencia en vez de dejarse llevar por la «ley de la selva» (la ley del más fuerte). Toda esta humanización de la vida constituye una manifestación de su espiritualidad y dominio sobre el medio.

b. **Dimensión subjetiva**. Desde esta perspectiva se estudia cómo **la cultura interviene en el proceso de formación de la persona humana.** Para la maduración biológica del hombre hace falta un periodo prolongado de crecimiento en el que los factores culturales entran en concurrencia con los procesos biológicos, lo cual comienza a suceder antes incluso del nacimiento (por ejemplo, por el tipo de alimentación de la madre y las costumbres alimenticias de esa cultura). En el hombre, lo biológico se continúa y completa «naturalmente» en lo cultural, sin lo cual no podría hablarse de un organismo biológico completo: sin la cultura el hombre es un ser biológicamente inviable. La maduración personal incluye también el cultivo y desarrollo de sus facultades cognoscitivas y volitivas. Este desarrollo personal dentro de una cultura determinada, recibe el nombre de **proceso de personalización.**

Estas dos dimensiones de la cultura, siendo complementarias, deben guardar un equilibrio y armonía para que el proceso de personalización sea adecuado.

3.2. La cultura objetiva al servicio de la persona

En el pensamiento moderno se produce una desvinculación entre la dimensión objetiva y subjetiva de la cultura. La cultura sería principalmente el resultado de la actividad de la razón reducida a su dimensión técnica. Mediante la **técnica se transforma o manipula la realidad exterior, independientemente del cultivo de la persona**. Esto se refleja en la progresiva desaparición del sujeto de responsabilidad: la deshumanización del arte o de la técnica. La cultura objetiva ha eliminado a la cultura subjetiva; la cultura (objetiva) ya no está al servicio de la promoción del hombre.

Esta concepción *despersonalizada* debe ser corregida, porque una cultura que está puesta al servicio del hombre se vuelve contra él. Una cultura que «olvida» al sujeto se vuelve contra la persona, como ha mostrado la historia de los regímenes totalitarios. Por eso es preciso reconciliar estas dos dimensiones: **la finalidad de la cultura objetiva es la cultura subjetiva.** La persona está por encima del mundo que humaniza y que, de algún modo, pone a su servicio; por el contrario, una cultura centrada en el dominio técnico del mundo se convierte en una fuerza anónima del progreso de la Humanidad (en abstracto). Solo siendo protagonista, centro y meta de la cultura, la persona puede ser respetada y perfeccionada.

> «La cultura es aquello a través de lo cual el hombre, en cuanto hombre, se hace más hombre, *es* más, accede más al *ser* (...). El hombre vive una vida verdaderamente

humana gracias a la cultura» (Juan Pablo II, *Discurso en la sede de la UNESCO*, París, 2.VI.1980, n. 7). Es cierto que el hombre es deudor de la cultura en la que nace y crece, pero al mismo tiempo es productor de cultura: «Cada hombre está inmerso en una cultura, de ella depende y sobre ella influye. Él es al mismo tiempo hijo y padre de la cultura a la que pertenece» (Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 71).

3.3. Etnocentrismo y relativismo cultural

En toda cultura encontramos una visión del mundo, unos elementos técnicos y artísticos, una tradición y unas creencias religiosas. Estas realizaciones culturales varían en el espacio y en el tiempo porque son variadísimos los modos concretos de vivir el hombre en el mundo. También es un hecho que a lo largo de la Historia han existido unas culturas más desarrolladas que otras (desde el punto de vista técnico, artístico, social, etc.). En la época moderna, la cultura occidental ha sido puesta como modelo de las demás culturas. De esta manera se pensaba que «lo europeo» es lo «mejor», culturalmente hablando. Esta actitud típica del colonialismo se denomina **etnocentrismo cultural** y consiste en **juzgar los valores presentes en las culturas desde parámetros culturales de una civilización dominante o superior.**

O. Spengler, en *La decadencia de Occidente* (1918), afirmaba que las culturas son como los organismos biológicos, con su propia personalidad específica y un ciclo biológico determinado: nacimiento, maduración, decadencia y muerte. **Cada cultura es incomunicable** a las demás, porque tienen su propia visión del mundo. En consecuencia, **no existen verdades objetivas y universales, sino visiones del mundo relativas a cada cultura.** Años después, F. Boas llegó a enunciar la tesis del **relativismo cultural** según la cual **cada cultura se entiende desde sí misma y solo desde ella misma** (y no «desde fuera») **se pueden comprender y juzgar sus valores.** Esta postura se comprende como una reacción extrema contra el etnocentrismo: se afirma entonces que **las culturas no tienen nada en común**, y que **no existen parámetros objetivos y absolutos** para juzgar las culturas. Incluso los valores morales de conducta deben ser valorados de manera relativa a cada cultura.

> La tesis del relativismo cultural fue ya planteada teóricamente por Hegel muchos años antes: «Cada época se halla en unas circunstancias tan peculiares, constituye una situación tan individual, que en ésta solo debe y puede decidirse contando con ella misma» (*Lecciones de Filosofía de la Historia*, PPU, Barcelona, 1989, 28).

El relativismo cultural ha llevado, por una parte, al reconocimiento de una legítima diversidad cultural y al respeto de las diversas culturas en una misma sociedad (**multiculturalismo**). Cuestionar la propia cultura introduce una

saludable relatividad en los propios juicios; pero un **relativismo duro** o estricto resulta también problemático si se afirma la inconmensurabilidad de los valores. Si afirmamos que «todo valor es relativo a la propia cultura» no solo negamos todo valor objetivo sino que incurrimos en una problemática contradicción, pues ya estamos enunciando una verdad con vocación de universalidad y objetividad. **El relativismo extremo conduce a un callejón sin salida**; mientras que un **cierto relativismo invita al saludable distanciamiento crítico** de las propias convicciones para salir del particularismo y llegar a una verdad universal.

El etnocentrismo y el relativismo cultural extremos se pueden superar subrayando las constantes culturales que son consecuencia de la unidad de la **naturaleza humana** (por ejemplo, la prohibición del incesto). Hay, sin embargo, otras manifestaciones que no son tan universales (por ejemplo, la prohibición de los sacrificios humanos o la antropofagia). ¿Cómo hacer ver que se tratan, de hecho, de unas prácticas contrarias a la naturaleza humana? Quizás el modo mejor de expresarlo sea mostrando que esas actuaciones anulan la humanización del hombre: llevan a la destrucción de la persona (en sentido no solo físico, sino también moral). «Y así como la existencia de homicidas concretos no invalida la constante del "no matarás", la existencia de algún pueblo en el que, por ejemplo, se valore más el engaño que la verdad, no invalida la constante del valor de la confianza y de la lealtad» (R. Gómez Pérez, *Iguales y distintos*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2001, 227). Así pues, espontáneamente captamos la existencia de valores universales válidos para todas las culturas. Pero ¿cómo llegar a establecer esos valores o «constantes culturales»? Partiendo de la experiencia moral común y la reflexión filosófica.

En efecto, **la superación del relativismo cultural proviene de la reflexión filosófica**. La filosofía aparece, por un lado, como un fenómeno unido a la cultura, a una civilización o a una sociedad determinada. Pero la filosofía no se agota en ser un producto cultural. Por su propia naturaleza, **la filosofía tiene una vocación «metacultural»** porque busca lo bueno y verdadero en sí mismo, es decir, válido para todo tiempo y lugar. **Desde la práctica tampoco el relativismo cultural es sostenible**: «Se va mejor en un buen automóvil que en una carreta; es mejor un buen almuerzo culinario y dietéticamente bien cuidado que las comidas del neolítico; se prefiere la medicina y la farmacia actual a antiguas prácticas de hechiceros; no es lo mismo atender a las personas que perseguirlas a flechazos; etc. El antropólogo que cae en manos de antropófagos no tiene dudas sobre el retraso cultural de ellos, al menos en lo relativo al tema

del respeto a la persona» (R. Alvira, *La razón de ser hombre,* Rialp, Madrid 1998, 141-142). No todo lo cultural está por ello mismo justificado. Lo que sucede es que en la vida humana esos puntos de referencia estables se dan unidos a procesos culturales de innovación. Determinar lo esencial o «natural» en el hombre distinguiéndolo de lo adquirido culturalmente no es posible, pero es preciso descubrir los valores objetivos y universales de la naturaleza humana. Así, por ejemplo, Aristóteles afirmaba que "todo hombre desea por naturaleza saber" o "todo hombre desea ser feliz".

4. Manifestaciones de la cultura

Las manifestaciones de cómo el hombre humaniza el medio natural (y se humaniza a sí mismo) son muy variadas. Ya hemos hablado del lenguaje, pero habría que añadir a las instituciones sociales y jurídicas, costumbres y tradiciones, usos sociales y modas, usos gastronómicos, etc. Todos esos elementos son cauces de expresión y perfeccionamiento de la naturaleza humana. Ahora nos fijaremos en tres manifestaciones muy específicas de la riqueza del ser humano: el trabajo, el arte y la religión.

4.1. Trabajo

El mundo natural es humanizado por el hombre en vista a su subsistencia. De esta manera, un huerto, una casa o un ordenador son realizaciones a partir de materiales presentes en la Naturaleza mediante un proceso de transformación que denominamos trabajo. El **trabajo es una actividad específicamente humana,** por la que el hombre se distingue del resto de los seres, cuya actividad, relacionada con el mantenimiento de la vida, no puede llamarse propiamente trabajo. Biológicamente el hombre es un ser muy deficientemente dotado; pero posee algo distintivo que le permite no solo sobrevivir, sino habitar cualquier ambiente: la razón, también en su dimensión práctica y técnica. Para sobrevivir el hombre no se ha adaptado al ambiente, sino que **ha sido capaz de adaptar el ambiente a sus necesidades**. El hombre necesita trabajar porque si no trabajara se extinguiría. La peculiaridad biológica del cuerpo humano es la causa de que para él sea un problema su propio subsistir, ya que el cuerpo humano no está especializado y necesita modificar el ambiente para habitarlo.

Mediante el trabajo, la persona no solo sobrevive, sino que además se **autoperfecciona** y se **dignifica**. Al igual que la cultura es posible distinguir una **dimensión subjetiva** (autoperfeccionamiento de la persona) y **otra objetiva** (productividad cuantificable, transformación de un objeto exterior). En todo

caso, el trabajo es siempre un acto de la persona independientemente del producto obtenido. Todo trabajo lleva siempre el signo de la humanidad y de la persona. Por eso es erróneo pensar que el valor del trabajo reside principalmente en la productividad (como se puede pensar en la teoría capitalista y en la comunista) y no en la «dignificación» que la persona adquiere con su trabajo. Para Marx el hecho fundamental del hombre no es su pensamiento ni su libertad, sino el trabajo con que transforma el mundo. Así se advierte acertadamente que el hombre se eleva en su dignidad sobre el resto del mundo material porque lo transforma (*homo faber*). Pero **el error marxista consiste en pensar que el hombre es un producto de su mismo obrar**, reduciendo al hombre a lo producido. El trabajo en su dimensión objetiva absorbe la dimensión subjetiva del mismo. A pesar de la aparente dignidad que el materialismo marxista concede al trabajo, en última instancia el hombre acaba asimilándose a un momento histórico de la evolución: el trabajo sería el modo en que la propia materia toma conciencia de sí y se autotransforma. El protagonista de la historia ya no es la persona sino la materia en su despliegue dialéctico.

La dignidad del trabajo humano alcanza su verdadero sentido cuando se concibe como una aportación de novedades a la Creación. El ejercicio de las facultades humanas sobre objetos exteriores para comunicar utilidad y valor permite el desarrollo integral de la persona, sirve diferenciadamente a los demás contribuyendo al progreso social y colabora, en último término, en la obra creadora de Dios.

4.2. Arte

A diferencia de la técnica que transforma el mundo natural con vistas a la utilidad, el arte busca la transformación del mundo en busca de la belleza. El arte no tiene como objeto principal lo útil, sino lo «inútil», es decir, lo que no está ligado a la solución de un problema de subsistencia. **La belleza es un valor añadido a las cosas por las que se vuelven en sí mismos preferibles**, a diferencia de lo que sucede con la utilidad (lo útil se quiere siempre para algo distinto de sí mismo). Por su relativa independencia con los fines prácticos, el arte supone un desarrollo cultural superior: solo una cultura que ya dispone de medios de subsistencia puede «preocuparse» de crear belleza.

El arte es, por un lado, una continuación de la belleza contenida en la naturaleza: un bloque de mármol en bruto puede resultar bello, pero mucho más lo será después de haberse tallado en él la *Pietà* de Miguel Ángel. Y al mismo tiempo, el arte supone un despliegue de la inteligencia y la voluntad creativas,

en la medida en que transforma una materia dotándola de unas formas y significados nuevos. Se trata de una óptima **manifestación de la espiritualidad humana**, pues es una actividad sin beneficio alguno de cara a la conservación de la especie o del individuo. **El artista añade belleza al mundo**. La «creación artística» saca belleza donde no la había (crear es hacer algo de la nada), y en este sentido se trata de una actividad, en cierto sentido, divina.

4.3. Religión

En toda cultura hay una concepción más o menos explícita de la trascendencia, de la divinidad y de la relación («re-ligación») del hombre con esa divinidad. La conciencia de **dependencia con respecto a la divinidad es inherente a la naturaleza** humana, y se expresa en la actitud de respeto y culto. El reconocimiento y alabanza a Dios es el fin de la religión y en esto se distingue de la **magia**: en esta última se intenta dominar e instrumentalizar las fuerzas sobrenaturales a favor de intereses humanos. La religión como tal no persigue una finalidad práctica. No obstante, **la religiosidad** se plasma en ritos e instituciones que **configuran una cultura, en mayor medida que los condicionamientos físicos**.

> Por ejemplo, la organización social se halla estrechamente vinculada a las creencias religiosas: «desde el principio la forma de vida social que constituye la cultura ha sido deliberadamente ordenada y dirigida de acuerdo a leyes superiores de la vida que constituyen la religión» (C. Dawson, *Religión y cultura*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 62). Según esta perspectiva, «la religión es la clave de la historia. No podemos comprender las formas internas de una sociedad sin comprender su religión. No entenderemos sus realizaciones culturales a menos que comprendamos las creencias religiosas que las respaldan» (*Ibidem*).

Así pues, **la religión es un principio configurador de las culturas**, porque es un fenómeno que afecta a todo hombre y al sentido de su vida que orienta cada biografía. En la teoría y en la práctica la mayoría de la humanidad se abre al hecho religioso. La religión es en buena parte una explicación del más allá, de la trascendencia y un conjunto de actitudes que permiten relacionarse con Dios. La pregunta sobre el sentido de la vida humana solo puede responderse plenamente desde una perspectiva religiosa: únicamente desde el «más allá» podemos dotar de verdadero sentido el «más acá» de la vida presente, la totalidad de la existencia humana, que no se acaba con la muerte. El ateísmo como fenómeno social es relativamente reciente, y no deja de ser una toma de postura frente a Dios: la presencia/ausencia de Dios determina también el arte, la literatura, las leyes y las costumbres sociales, los ritos funerarios, etc.

Sin embargo, la religión en sí misma no es un producto cultural, sino una aspiración de todo ser humano en su relación con Dios.

La religión trasciende la cultura y la historia, aunque tenga manifestaciones culturales e históricas. Esto es relevante al abordar el problema de la **inculturación**: la Revelación cristiana manifiesta **una verdad de salvación que no se encierra en una cultura determinada**. «La palabra de Dios no se dirige a un solo pueblo y a una sola época. Igualmente, los enunciados dogmáticos, aun reflejando a veces la cultura del período en que se formulan, presentan una verdad estable y definitiva. Surge, pues, la pregunta sobre cómo se puede conciliar el carácter absoluto y universal de la verdad con el inevitable condicionamiento histórico y cultural de las fórmulas en que se expresa. (...) Con su lenguaje histórico y circunscrito el hombre puede expresar unas verdades que transcienden el fenómeno lingüístico. En efecto, la verdad jamás puede ser limitada por el tiempo y la cultura; se conoce en la historia, pero supera la historia misma». (Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 95).

5. Persona, ética, naturaleza

Lo natural y propio del hombre es alcanzar el **fin** de las facultades específicamente humanas: la **inteligencia** (cuyo fin es la verdad) y la **voluntad** (que se perfecciona con el bien). Lo natural para el hombre es alcanzar la verdad y el bien, pero el modo de alcanzar esos fines es libre, no automático o instintivo (como en los animales) y, por tanto, puede fallar en su objetivo. La persona **puede alcanzar esos fines** si quiere; si no quiere, no los alcanzará nunca, porque **depende de su libertad. El hombre puede favorecer las tendencias «naturales», pero también puede ir contra ellas**. Puede oponerse a conocer la verdad o a realizar el bien, de manera análoga a como puede oponerse a su autoconservación haciendo una huelga de hambre o quitándose la vida: «el hombre es la única criatura que puede negarse a ser lo que es». Enunciado positivamente: el hombre es el único ser que puede agradecer, esto es, afirmar libremente su propio ser.

El hombre debe aprender a vivir plenamente como hombre: para ello tiene una «guía de viaje» o normas éticas que si las observa no lesionará su propia libertad. La primera de las normas de esta «guía de la naturaleza humana» se puede formular así: «¡desarróllate, logra los bienes de que eres capaz! ¡Sé el que puedes llegar a ser! ¡Sé tú mismo!» (A). Tradicionalmente este principio se ha formulado así: «Haz el bien y evita el mal» (B). En la filosofía clásica así es como se formula el primer principio del obrar moral. Pues bien, en defini-

tiva, (A) y (B) son equivalentes y tienen el carácter de una norma moral. Las normas **morales tienen como fin establecer unos cauces** para que la libertad elija de tal modo que contribuya a los fines y tendencias naturales, y no vaya contra ellos.

Por consiguiente, la ética no es un «reglamento» que venga a molestar a los que viven según les apetece; ni es un prejuicio religioso o una norma organizativa para que la sociedad funcione. Es algo que está intrínsecamente inscrito en la naturaleza humana y sin lo cual el hombre no sabe desarrollarse como hombre. **Determinar** en concreto **lo «bueno» para el hombre no es algo espontáneamente percibido**: debe razonar y juzgar acerca lo que le perfecciona. Así pues, podemos actuar «contra nuestra propia naturaleza» y nuestra acción será moralmente reprobable. Por el contrario, cuando actuamos según nuestra naturaleza racional la enriquecemos, nos perfeccionamos como personas, aunque no haya un único modo de hacerlo.

La ética, sin embargo, no tiene por objetivo exclusivo, marcar los límites de nuestro obrar, porque **la felicidad humana no se puede limitar a cumplir unas reglas o normas**: lo importante es ejercer creativamente la propia libertad, para llegar a ser -mediante las virtudes- «la persona que quiero llegar a ser». El obrar libre configura las **virtudes**, que vienen a ser como una **segunda naturaleza que refuerza nuestras tendencias humanizadoras**. Por eso la persona que ha tomado el protagonismo de su propia existencia no se limita simplemente a respetar un código ético sino que desea llegar a la plenitud de sí misma: la felicidad. En definitiva, el hombre está llamado a añadir bondad a la Creación; y así se hace bueno también a sí mismo.

Ejercicio 1: Vocabulario

Identifica el significado de las siguientes palabras y expresiones usadas:

- Historicismo
- Humanismo
- Cultura
- Espíritu objetivo
- Etnocentrismo
- Relativismo cultural
- Positivismo jurídico
- Teleología o finalismo
- Técnica
- Trabajo
- Arte
- Religión
- Ética
- Metacultural

Ejercicio 2: Guía de estudio

Contesta a las siguientes preguntas:

1. ¿Está justificado el humanismo o es tan solo una manera de autojustificar el hombre su dominio despótico de la naturaleza?
2. ¿Es falso es existencialismo porque el hombre es ya una esencia determinada?
3. ¿Cómo explicar la libertad humana desde un naturalismo estricto?
4. ¿Se puede decir que el hombre en cuanto animal tiene naturaleza, pero en cuanto ser humano solo tiene libertad?
5. ¿Es la naturaleza humana un concepto abstracto que se manifiesta en un nombre que solo significa el conjunto de hombres?
6. Desde el positivismo jurídico, ¿cómo explicar que existen acciones universalmente malas, para todo lugar y tiempo?
7. ¿Participa el hombre de la finalidad que existe en la naturaleza?
8. El fin de la naturaleza humana ¿se consigue siempre de modo automático?
9. ¿Es el hombre superior al animal porque es un ser que trabaja?
10. ¿Es la religión un producto más de la cultura?
11. Si una religión nos ordenara odiar a Dios ¿sería bueno hacerlo? ¿Por qué?
12. ¿Por qué la filosofía puede superar el relativismo cultural?
13. ¿Por qué la cultura en sentido objetivo debe estar puesto al servicio de la cultura en sentido subjetivo?

Ejercicio 3: Comentario de texto

Lee el siguiente texto y haz un comentario personal utilizando los contenidos aprendidos:

Era un tiempo en el que existían los dioses, pero no las especies mortales. Cuando a éstas les llegó, marcado por el destino, el tiempo de la génesis, los dioses las modelaron en las entrañas de la tierra, mezclando tierra, fuego y cuantas materias se combinan con fuego y tierra. Cuando se disponían a sacarlas a la luz, mandaron a Prometeo y Epimeteo que las revistiesen de facultades distribuyéndolas convenientemente entre ellas. Epimeteo pidió a Prometeo que le permitiese a él hacer la distribución: «Una vez que yo haya hecho la distribución, dijo, tú la supervisas». Con este permiso comienza a distribuir. Al distribuir, a unos les proporcionaba fuerza, pero no rapidez, en tanto que

revestía de rapidez a otros más débiles. Dotaba de armas a unas, en tanto que para aquellas, a las que daba una naturaleza inerme, ideaba otra facultad para su salvación. A las que daba un cuerpo pequeño, les dotaba de alas para huir o de escondrijos para guarnecerse, en tanto que a las que daba un cuerpo grande, precisamente mediante él, las salvaba.

De este modo equitativo iba distribuyendo las restantes facultades. Y las ideaba tomando la precaución de que ninguna especie fuese aniquilada. Cuando les suministró los medios para evitar las destrucciones mutuas, ideó defensas contra el rigor de las estaciones enviadas por Zeus: las cubrió con pelo espeso y piel gruesa, aptos para protegerse del frío invernal y del calor ardiente, y, además, para que cuando fueran a acostarse, les sirviera de abrigo natural y adecuado a cada cual. A algunas les puso en los pies cascos y a otras, piel gruesa sin sangre. Después de esto, suministró alimentos distintos a cada una: a una, hierbas de la tierra; a otras, frutos de los árboles; y a otras raíces. Y hubo especies a las que permitió alimentarse con la carne de otros animales. Concedió a aquellas, descendencia, y a éstos, devorados por aquéllas, gran fecundidad; procurando, así, salvar la especie.

Pero como Epimeteo no era del todo sabio, gastó, sin darse cuenta, todas las facultades en los brutos. Pero quedaba aún sin equipar la especie humana y no sabía qué hacer. Hallándose en ese trance, llega Prometeo para supervisar la distribución. Ve a todos los animales armoniosamente equipados y al hombre, en cambio, desnudo, sin calzado, sin abrigo e inerme. Y ya era inminente el día señalado por el destino en el que el hombre debía salir de la tierra a la luz. Ante la imposibilidad de encontrar un medio de salvación para el hombre, Prometeo roba a Hefesto y a Atenea la sabiduría de las artes junto con el fuego (ya que sin el fuego era imposible que aquella fuese adquirida por nadie o resultase útil) y se la ofrece, así, como regalo al hombre. Con ella recibió el hombre la sabiduría para conservar la vida, pero no recibió la sabiduría política, porque estaba en poder de Zeus y a Prometeo no le estaba permitido acceder a la mansión de Zeus, en la acrópolis, a cuya entrada había dos guardianes terribles. Pero entró furtivamente al taller común de Atenea y Hefesto en el que practicaban juntos sus artes y, robando el arte del fuego de Hefesto y las demás de Atenea, se las dio al hombre. Y, debido a esto, el hombre adquiere los recursos necesarios para la vida, pero sobre Prometeo, por culpa de Epimeteo, recayó luego, según se cuenta, el castigo del robo.

El hombre, una vez que participó de una porción divina, fue el único de los animales que, a causa de este parentesco divino, primeramente reconoció a los dioses y comenzó

a erigir altares e imágenes a los dioses. Luego, adquirió rápidamente el arte de articular sonidos vocales y nombres, e inventó viviendas, vestidos, calzado, abrigos, alimentos de la tierra. Equipados de este modo, los hombres vivían, al principio, dispersos y no en ciudades; de este modo fueron aniquilados por las fieras, al ser en todo más débiles que ellas. El arte que profesaban constituía un medio adecuado para alimentarse, pero insuficiente para la guerra contra las fieras, porque no poseían el arte de la política, del que el de la guerra es una parte. Buscaban la forma de reunirse y salvarse construyendo ciudades, pero, una vez reunidos, se ultrajaban entre sí por no poseer el arte de la política, de modo que al dispersarse de nuevo, perecían. Entonces Zeus, temiendo que nuestra especie quedase exterminada por completo, envió a Hermes para que llevase a los hombres el pudor y la justicia, a fin de que rigiesen en las ciudades la armonía y los lazos comunes de amistad. Preguntó, entonces, Hermes a Zeus la forma de repartir la justicia y el pudor entre los hombres: «¿Las distribuyo como fueron distribuidas las demás artes?».

Pues éstas fueron distribuidas así: Con un solo hombre que posea el arte de la medicina, basta para tratar a muchos, legos en la materia; y lo mismo ocurre con los demás profesionales. «¿Reparto así la justicia y el poder entre los hombres, o bien las distribuyo entre todos?». «Entre todos –respondió Zeus–; y que todos participen de ellas; porque si participan de ellas solo unos pocos, como ocurre con las demás artes, jamás habrá ciudades. Además, establecerás en mi nombre esta ley: Que todo aquel que sea incapaz de participar del pudor y de la justicia sea eliminado, como una peste, de la ciudad».

(PLATÓN, *Protágoras*)

TEMA 12 PERSONA, MUERTE Y TRASCENDENCIA

La muerte es el límite temporal de la vida biológica de la persona, pero también es un límite para la razón. La muerte es el problema al que antes o después toda filosofía se ha de enfrentar y donde se desvela la concepción del hombre: materialismo, espiritualismo, y existencialismo. En el caso del hombre, la muerte presenta un carácter paradójico: por un lado es un hecho natural, pues el hombre está sometido al ciclo biológico vida-muerte; por otro lado es antinatural pues la inteligencia y voluntad, al ser espirituales, no perecen con la muerte del cuerpo. Frente al misterio de la muerte cabe también una respuesta trascendente: la filosofía apenas puede encontrar respuestas, pero puede ser iluminado, hasta cierto punto, por la Revelación cristiana. Desde la muerte y la inmortalidad se abre la puerta a la reflexión sobre el sentido de la vida y la felicidad eterna.

SUMARIO

1. LOS FILÓSOFOS ANTE LA MUERTE. 1.1. Materialismo. 1.2. Espiritualismo. 1.3. Existencialismo • **2. EL CARÁCTER PARADÓJICO DE LA MUERTE.** 2.1. La muerte como hecho biológico. 2.2. La muerte desde la metafísica • **3. LA MUERTE DESDE LA REVELACIÓN CRISTIANA.** 3.1. La remuneración del alma. 3.2. La muerte como mal relativo. 3.3. La congruencia de la resurrección de la carne • **4. LA FELICIDAD Y EL SENTIDO DE LA VIDA.** 4.1. La persona y el sentido de su vida. 4.2. La búsqueda de la felicidad. 4.3. La eternidad del amor.

1. Los filósofos ante la muerte

Cada persona al preguntarse por su origen toma conciencia del carácter finito y limitado de la vida humana. Esta finitud se puede apreciar no solo desde el punto de vista temporal (no hemos vivido siempre) sino también existencial (yo no he decidido vivir) y metafísico (nadie se da a sí mismo la vida).

La finitud y contingencia de la persona humana se manifiesta también en el transcurso de la vida personal, por ejemplo, con la enfermedad y el dolor. La inevitabilidad del sufrimiento pone ante nuestros ojos la **inevitabilidad** de nuestra muerte que es el «anuncio» de **la máxima limitación del hombre: la muerte**. Por esta razón, la muerte no solo es un hecho que se presenta al término de la vida, sino también es un problema existencial al que hay que enfrentarse durante la vida. La idea de que se tenga de la muerte y del «más allá» afecta al modo de vivir la vida del «más acá». No obstante, esa finitud **puede abrirnos a la infinitud y a la trascendencia de Dios,** porque revela una propiedad esencial de nuestra vida: su carácter de criatura.

> «[La muerte] me enseña muchas cosas: que no puedo absolutizar *esta* vida; que no tengo el dominio pleno, que no soy Dios; que solo puedo estar a bien con el dueño de la vida, y vivir así para siempre, como un dios [...]. La muerte es la invitación permanente a tomarnos en serio la vida». (R. Alvira, *La razón de ser hombre*, 193).

Desde el comienzo de la filosofía el tema de la muerte ha sido un fuerte estímulo para la reflexión. Además, no se trata de un mero ejercicio teórico porque se trata de una cuestión que afecta al sentido de toda la existencia. La conciencia subjetiva de la muerte está ineludiblemente ligada al sentido o sinsentido de la vida: es una piedra de toque de la concepción que se tiene del hombre.

> «La primera verdad absolutamente cierta de nuestra existencia, además del hecho de que existimos, es lo inevitable de nuestra muerte. Frente a este dato desconcertante se impone la búsqueda de una respuesta exhaustiva. Cada uno quiere -y debe- conocer la verdad sobre el propio fin. Quiere saber si la muerte será el término definitivo de su existencia o si hay algo que sobrepasa la muerte: si le está permitido esperar en una vida posterior o no. Es significativo que el pensamiento filosófico haya recibido una orientación decisiva de la muerte de Sócrates que lo ha marcado desde hace más de dos milenios. No es en absoluto casual, pues, que los filósofos ante el hecho de la muerte se hayan planteado de nuevo este problema junto con el del sentido de la vida y de la inmortalidad». (Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 26).

1.1. Materialismo

A primera vista, la muerte es un dato biológico incuestionable: un organismo vivo se hace incapaz de seguir realizando operaciones vitales de manera definitiva e irreversible. El ciclo biológico de «vida-muerte» afecta también al hombre como un ser más del mundo natural, y desde esa perspectiva la muerte no plantea problema alguno. Para quienes sostienen un **materialismo** o **naturalismo** antropológico, la muerte solo supone **la disolución de la propia individualidad volviendo a la materia donde surgió**. El miedo a morir solo sería el reflejo del instinto básico de autoconservación propio de todo viviente. En este contexto lo más oportuno es ignorar la muerte pues no es un problema real para el hombre: «El peor de los males, la muerte, no significa nada para nosotros, porque mientras vivimos, no existe, y cuando está presente, nosotros no existimos. Así pues, la muerte no es real ni para los vivos ni para los muertos» (Epicuro, *Carta a Meneceo*, Tecnos, Madrid, 2005, 59). En definitiva, si el hombre es solo materia, su destino es el mismo que el resto de los vivientes.

1.2. Espiritualismo

Para el dualismo de inspiración platónica la muerte supondría la **aniquilación del cuerpo y la liberación del alma** de las ataduras de aquél. Se trata de una concepción espiritualista: en realidad no moriría el hombre, sino solo su cuerpo, mientras que el alma espiritual pasaría incólume por el trance de la muerte. Como decía Cicerón: «Convéncete firmemente de esto: tú no eres mortal, sino que lo es tu cuerpo»; o en palabras de Marco Aurelio: «tú eres un alma, que arrastra consigo un cadáver». De esta manera se acaba con el dramatismo de la muerte puesto que «si el cuerpo y el alma son dos cosas realmente separadas desde el principio, y si solo el alma es lo que "propiamente constituye el hombre", con la muerte tiene lugar un algo que no va en absoluto con nosotros. Schopenhauer lo ha formulado de una manera categórica: cuando el hombre muere éste permanece "ajeno" a lo que sucede» (J. Pieper, *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona, 1970, 53). La muerte no plantea, al menos teóricamente, ningún problema antropológico: supone simplemente la vuelta del alma espiritual a su estado originario (liberado del cuerpo).

1.3. Existencialismo

En la filosofía contemporánea el problema de la muerte lleva a la pregunta fundamental sobre el sentido de la existencia. El hombre es el único ser que se

pregunta por la muerte y se "adelanta" a ella. Frente a esa pregunta, el hombre puede vivir de manera despreocupada, una vida volcada en el goce de la vida presente. Heidegger tilda esta actitud de «inauténtica», porque el hombre es un ser proyectado hacia el futuro y no puede anular la pregunta angustiosa sobre el futuro.

a. Para **Heidegger** la muerte no es un acontecimiento que afecta «desde fuera» al hombre, sino que forma parte de la estructura ontológica de la existencia. Por eso la existencia humana puede definirse esencialmente como *Sein-zum-Tode* (**«ser-para-la-muerte»**), lo que provoca preocupación y angustia. La angustia es el horror de la nada. La angustia fundamental es la angustia de la muerte que **supone la pérdida total de mi existencia**. La actitud correcta es anticipar mentalmente la muerte inevitable y comprender a la luz de esta muerte las posibilidades del momento presente.

b. **Sartre** afirma que la muerte no se puede integrar en un proyecto existencial, ni es una dimensión constitutiva de la existencia. La muerte viene radicalmente de fuera e interrumpe violentamente la existencia. Frente a Heidegger, Sartre niega que la muerte pueda otorgar algún tipo de autenticidad a la existencia humana: solo manifiesta el carácter fundamentalmente **absurdo** de la existencia porque elimina toda libertad, todo proyecto, todo sentido de la existencia. No hay ninguna esperanza y ésta es la raíz del nihilismo. **La vida**, en cuanto proyecto necesario de la libertad, **es realmente una «pasión inútil»**.

Ambas posturas tienen en común la ausencia de una dimensión trascendente más allá de la vida presente, lo que confiere a la muerte un carácter esencialmente **trágico** y **absurdo**. No obstante, la existencia humana no se vive espontáneamente como absurda, sino como algo que tiene sentido. Por eso el hombre mira a un «después» o a un «más allá» donde la vida actual tome un sentido, y en donde la persona encuentre su plenitud a pesar de la finitud de su existencia terrena. Sin embargo, la apelación a la trascendencia no resuelve de modo evidente el problema de la muerte en la existencia humana.

2. El carácter paradójico de la muerte

La muerte está rodeada de misterio puesto que no tenemos experiencia de ella y resulta en sí misma incognoscible porque esencialmente consiste en una privación. «La muerte es de algún modo algo natural, pero también de algún **modo** algo antinatural» (Tomás de Aquino, *Cuestiones Disputadas sobre el mal*,

q. 5, a. 5, ad 17). En efecto, la muerte presente un carácter paradójico: por una parte, el ciclo biológico «vida-muerte» es algo **natural** en el mundo del que el hombre forma parte; pero, por otra parte, es algo **antinatural** porque la naturaleza espiritual del hombre reclama la inmortalidad.

2.1. La muerte como hecho biológico

Desde la biología la muerte de un ser vivo consiste en la cesación o privación de la vida: «La muerte es la privación de la vida». (Tomás de Aquino, *Suma de Teología,* III, q. 53, a. 1, ad 1). Esta perspectiva es perfectamente aplicable a la muerte del hombre: un organismo deja de ser capaz de realizar las operaciones vitales básicas necesarias para su conservación; consecuentemente pierde su unidad orgánica y se corrompe. Se trata de una descripción bastante «objetiva» de la muerte como podría definirla un observador imparcial «desde fuera». Esa cesación de la vida se explica por la **separación de sus coprincipios esenciales**: alma y cuerpo. Como consecuencia de esa separación se produce la desintegración del cuerpo. «La muerte del cuerpo no es otra cosa que la separación de su alma» (Tomás de Aquino, *Compendio de Teología,* c. 229). Desde este punto de vista **la muerte del hombre es un hecho natural.**

Conviene subrayar esta dimensión biológica de la muerte para no privarla de dramatismo. Si la persona es una unidad radical de cuerpo y espíritu, la muerte **no** es en sí misma **una liberación,** sino el mayor mal natural que puede acaecer a la persona. «El mayor de todos los males humanos es la muerte que destruye la vida humana». (Tomás de Aquino, *Compendio de Teología,* c. 227). Cuerpo y alma han sido creados para «vivir» unidos; por eso **en la muerte no muere,** en sentido estricto, **ni el cuerpo del hombre ni su alma, sino el hombre en sí mismo, es decir la persona**. Por eso, la separación del organismo y de su principio vital convierte el cuerpo humano en un cadáver.

2.2. La muerte desde la metafísica

Desde la metafísica clásica -en donde la noción de espíritu ocupa un lugar central- sabemos que solo se puede corromper aquello que está compuesto; la muerte supone corrupción, desunión de las partes del cuerpo orgánico. En los animales la dependencia de la materia con respecto a su principio vital es total, dado que todas sus operaciones dependen intrínsecamente del cuerpo. Sin embargo, en la persona es posible distinguir una serie de operaciones que no dependen intrínsecamente del cuerpo: conocer intelectualmente y amar.

Estas operaciones que trascienden la materia precisan de unas facultades de esa misma índole: **inteligencia y voluntad son dos facultades espirituales específicamente humanas**. Esas facultades se apoyan en un núcleo espiritual que no es alcanzado por la descomposición y que permanece después de ésta: ese núcleo es el alma humana. ¿Cómo podemos llegar a concluir que el alma humana es ese núcleo que escapa al poder de la muerte? Hemos de partir del hecho de que la realidad material depende de las condiciones espacio-temporales, mientras que lo espiritual es en sí mismo, intemporal e inespacial. Entender no está intrínsecamente ligado a las coordenadas espacio-temporales: yo comprendo el principio de Arquímedes independientemente del lugar y del tiempo, porque mi comprensión intelectual no depende del dónde ni del cuándo. Del mismo modo se puede afirmar que el querer (acto de la voluntad) trasciende las coordenadas espaciales y temporales. Si nuestro conocimiento y amor no dependen del espacio ni del tiempo (y, por lo tanto de lo corpóreo) esto quiere decir que **en el hombre hay un núcleo espiritual que no es destruido por la muerte, sino que pervive más allá de ella.**

La metafísica tomista aporta una explicación fundamentada en la doctrina del acto de ser: el ser espiritual tiende por su propia naturaleza a existir siempre. **El alma espiritual posee el ser en sí misma, y esta lo comunica al cuerpo** (mientras que en el resto de los vivientes el ser adviene al compuesto psicosomático). Santo Tomás explica esto diciendo que Dios, al crear el alma humana le comunica el ser inmediatamente, por sí mismo y de modo inseparable. Aquello que posee en sí mismo el ser no puede perderlo por sí; solo cabría que el mismo que le dio el ser se lo quitara mediante la «aniquilación», pero esto iría contra la sabiduría divina porque destruiría un ser que Él mismo ha creado indestructible. Sin embargo, la comprensión humana de la muerte tienes sus límites. Donde el conocimiento racional no puede llegar por sí mismo, la creencia religiosa arroja un poco más de luz.

3. La muerte desde la Revelación cristiana

Todas las religiones y culturas tienen creencias fundadas acerca del destino inmortal del alma humana. La muerte se presenta no solo como un hecho individual sino también social y culturalmente relevante, como atestigua la conciencia colectiva desde los orígenes de la humanidad. Que el hombre sabe que su alma es inmortal viene confirmado por el hecho de que siempre y en todas partes el cadáver de las personas es objeto de una atención especial: en toda cultura existen ritos funerarios y enterramientos. En su diálogo con la filosofía, la Revelación

cristiana da respuestas relevantes a los problemas que la muerte suscita desde una perspectiva exclusivamente racional.

3.1. La remuneración del alma

Los **filósofos antiguos** creen en una vida después de la muerte, con una **retribución** por la vida que se ha llevado. Así, por ejemplo, en el mito de Er (*República*, libro X) Platón relata el juicio de este guerrero que regresa al mundo de los mortales para contar su experiencia sobre el premio o castigo que recibe el alma. Kant, por su parte, para mostrar la inmortalidad del alma recurre a la necesidad de que en la otra vida se restablezca la justicia que no se da en esta, donde el hombre honrado no es premiado por sus méritos y el criminal puede quedar impune. Debe existir otra vida donde cada hombre reciba el premio o castigo por el bien o el mal realizado en esta tierra. **De otro modo, la distinción entre bien y mal moral carecería de sentido**: «Si no hay inmortalidad del alma, no hay virtud, lo que quiere decir que todo está permitido». (F. Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, Libro II, c. 7). Estas ideas procedentes de la filosofía encuentran el respaldo de numerosos testimonios de la Revelación judeo-cristiana sobre el premio a los justos y el castigo de los malvados.

3.2. La muerte como mal relativo

Si no es natural que el hombre muera -puesto que en él hay algo que no puede morir-, esto nos hace pensar que la muerte para el hombre no haya sido «planeada» desde un principio. Parece plausible pensar que si la muerte no es natural, se trata de un mal provocado por el hombre mismo, un **castigo producido por una caída originaria**. La muerte tendría, en este caso, un carácter penal, sería una pena impuesta por la comisión de un delito y el quebrantamiento de una ley. Esta intuición filosófica viene confirmada por el relato del pecado original y el castigo posterior.

Quizás el modo más razonable de explicar por qué siendo nuestro espíritu inmortal tengamos que morir, es concebir la muerte como una pena. Lo que la filosofía presenta como el mayor mal natural puede recibir un sentido positivo desde la Revelación cristiana. Para esta la **muerte no es un mal absoluto sino relativo**: se trata de un justo castigo, un mal no previsto originalmente, pero que hemos de sufrir **para restaurar el orden primordial**. Contemplada así, la muerte deja de ser una aniquilación y **pasa a tener carácter medicinal** propio de las penas, con lo que se deja espacio a la esperanza.

La muerte supone la cristalización definitiva de nuestra libertad: lo que la persona ha decidido ser a lo largo de su vida terrena, merecedora de un premio o de un castigo eterno. Este planteamiento es coherente con lo que la religión cristiana siempre ha creído: que «todo lo que hagas te será devuelto» en el más allá; que tras la muerte el hombre dará cuenta de sus actos al Creador. El sentido de nuestra vida -su éxito o su fracaso- se esclarece a la luz del más allá. Según la Revelación cristiana, **el mayor mal en sentido absoluto es la** «muerte espiritual definitiva» o **«condenación eterna»**, mientras que **la vida verdadera es la posesión definitiva de la «vida eterna» frente a la cual todo mal -incluso la muerte- es un mal relativo**.

3.3. La congruencia de la resurrección de la carne

Desde la Revelación cristiana se da razón de otro aspecto que la antropología no puede explicar por sí misma. Si el alma espiritual puede sobrevivir al cuerpo, ¿no estaríamos aceptando un **dualismo** antropológico, donde alma y cuerpo pueden existir separadamente?

En la antigüedad la idea de inmortalidad no estaba ligada a una metafísica del espíritu sino que los atributos de perennidad e indestructibilidad eran concebidos de manera bastante materialista: el alma está compuesta de materia etérea, por la cual alcanza la afinidad con los dioses. También en la antigüedad se creía en la «metempsicosis» o **transmigración de las almas** después de la muerte. Esta idea pervive en algunas religiones que creen en la **reencarnación,** según la cual las almas de los muertos se reencarnan en nuevos cuerpos y nuevas vidas. La doctrina de la transmigración es racionalmente imposible de aceptar puesto que el espíritu separado del cuerpo de Fulano sigue siendo el espíritu separado del cuerpo de Fulano, y Fulano no es un espíritu sino su espíritu con su cuerpo. Solo desde una perspectiva dualista se puede aceptar que Fulano es un espíritu que «viaja» y «vive en» varios cuerpos sucesivamente.

La **inclinación del alma a informar un cuerpo determinado**, sirve para entender la **congruencia de la verdad revelada de la resurrección de los cuerpos**.

> Tomás de Aquino argumenta así la conveniencia de la resurrección del cuerpo: «el alma se une naturalmente al cuerpo porque es esencialmente su forma. Por lo tanto, el estar sin el cuerpo es contra la naturaleza del alma. Y nada contra la naturaleza puede ser perpetuo. Luego el alma no estará separada del cuerpo perpetuamente. Por otra parte, como ella permanece perpetuamente, es preciso que de nuevo se una al cuerpo, lo cual es resucitar. La inmortalidad de las almas

exige, al parecer, la futura resurrección de los cuerpos» (Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, IV, c. 79).

Como se ve es una enseñanza bastante razonable, que asegura una respuesta a otro de los grandes enigmas de la muerte: ¿cómo es posible que el espíritu permanezca en el más allá «sin ser persona»? Esto solo es posible si se trata de una permanencia «provisional», ya que volverá a unirse al cuerpo resucitado cuando llegue el momento de la plenitud, que es el fin del mundo y de la historia. Así pues, **la creencia en la resurrección de la carne afirmada por la Revelación cristiana resulta también coherente desde el punto de vista antropológico:** la constitución misma del hombre reclama que vuelvan a unirse los dos co-principios personales.

4. La felicidad y el sentido de la vida

Solo al final del relato de nuestra vida personal podremos comprender el sentido último de los acontecimientos de nuestra existencia. Si la persona alcanza el destino para el que fue creada, entonces todo habrá merecido la pena: mi vida habrá tenido sentido; de otro modo, la persona se verá frustrada para siempre (porque está hecha para permanecer para siempre).

4.1. La persona y el sentido de *su* vida

El horizonte del mundo animal aparece muy limitado y se puede resumir en una palabra: autoconservación (del individuo y de la especie). En efecto, en la conducta animal, de una manera u otra, todo lo que se propone tiene por meta conservarse en el ser: la alimentación, la lucha por cazar una presa, la huida o defensa para no ser cazado, el apareamiento para dejar descendencia, etc. En el hombre se halla también esta inclinación a la autoconservación, pero su finalidad se halla transfigurada. Ciertamente deseamos vivir, pero **no vivimos para seguir viviendo ni para conservar nuestra especie**. Vivimos para algo más; algo que cada quien debe encontrar para llegar a su plenitud. Una vida humana que se limite «a salvar la vida», es una vida malograda: «"Considera el mayor crimen preferir la propia supervivencia al honor y perder, por la vida, la razón de vivir" (Juvenal). Esto significa que existen valores por los cuales vale la pena morir, pues una vida comprada al precio de tales valores significa la traición de la razón de vivir y se convierte en una vida aniquilada en su misma fuente. Podríamos expresarlo también así: **donde no hay nada por lo cual valga la pena morir, no merece la pena vivir**». (J. Ratzinger, *Una mirada a Europa*, Rialp, Madrid, 1993, 62).

Mientras que los demás seres vivos cumplen de manera inconsciente su finalidad, el hombre debe inventar el «para qué vivir»: esto es, debe descubrir **el sentido de su vida personal**. No existe un sentido de la vida común o universal para todos los hombres (como acontece en el mundo animal), sino que cada quién ha de encontrar el sentido de su propia existencia, descubrir ¿para qué estoy en este mundo? ¿Para qué vivir? es una pregunta que la persona es capaz de proponerse, y no así el animal.

Como la persona humana no se ha dado a sí misma su existencia, tiene sentido dirigir esta pregunta al **Creador** de la misma. ¿Para qué me has creado? ¿Qué papel me corresponde jugar en la historia humana? En el fondo, es la pregunta sobre la **vocación**, la verdad última sobre el para qué de mi vida. La película *¡Qué bello es vivir!* de Frank Capra, es un buen ejemplo de descubrimiento del sentido de la propia vida, o, con otras palabras, sobre el destinatario de mi libertad; lo cual tiene mucho que ver con la felicidad.

4.2. La búsqueda de la felicidad

La cuestión del sentido de mi vida es otra formulación de la pregunta sobre la felicidad. ¿Cuál es la meta última que dará sentido a todas mis acciones y anhelos? La finalidad de toda vida humana, lo que buscamos sin saberlo, lo que da sentido a nuestra vida, es la felicidad. En todas nuestras elecciones y decisiones, hasta las más triviales, se halla presente la búsqueda de la felicidad: **no elegimos ser felices, sino cómo serlo**.

En la filosofía clásica, la felicidad se entendía como **la satisfacción plena y definitiva de las tendencias naturales humanas**. Hay, pues, un criterio objetivo de la vida feliz: la posesión del objeto que sea capaz de colmar las potencias superiores del hombre (entendimiento y voluntad): esos objetos son la Verdad y el Bien. Esta felicidad personal tiene un carácter estrictamente intersubjetivo (por ejemplo, la vida como encargo o como un servicio aceptado): ¿En qué consiste para mí ser feliz? ¿Qué quiero hacer yo? ¿Qué es para mí el Bien supremo que da sentido a toda mi vida? ¿Quién es para mí la persona más importante? O en otros términos, qué tipo de persona he elegido ser y si he sido coherente con este ideal. Pero es preciso añadir que para ser feliz no basta con alcanzar las metas propuestas (felicidad subjetiva), sino además tener conciencia de esa posesión. No podemos ser felices sin saber que lo somos. Sí cabe experimentar, al menos momentáneamente, que somos felices cuando en realidad no los somos (o no del todo, o no todavía), porque poseo solo un bien

aparente, o muy fugaz. **La felicidad es la «vivencia» subjetiva de la posesión plena y perpetua del bien.**

En la filosofía moderna se ha insistido más en la vertiente subjetiva de la felicidad: sentirse feliz. En última instancia la felicidad se puede acabar reduciendo al placer o a la sensación de bienestar, más o menos intenso o duraderos. **La vivencia subjetiva de la felicidad** (sentirse feliz, o a gusto) **no pasaría de ser un sentimiento más o menos fugaz.** Se puede vivir una vida volcada en el despreocupado goce presente (*Carpe diem!* «¡Disfruta el momento!»; «¡comamos y bebamos que mañana moriremos!»); pero ¿qué pasará después? Una vez pasado el momento presente hay un vacío que hay que volver a llenar: ¿es posible prolongar esta dinámica para siempre? En realidad, no. Y por esa misma insatisfacción puede hacer pensar que la felicidad es algo que se nos va irremediablemente de las manos: la felicidad sería una pasión inútil. En el fondo, las actitudes que exaltan el goce presente son profundamente **nihilistas, pues no hay esperanza** futura, solo se vive la sensación presente con la conciencia de ser efímera.

Como reacción a este hedonismo, la **ética kantiana** tiende a **desgajar el deseo de felicidad de la virtud**: obrar para ser feliz es necesariamente egoísta; solo la virtud es desinteresada y digna de una ética verdaderamente humana. El moverse únicamente por el deber que la razón me presenta parece la actuación correcta, pero no necesariamente la que me vaya a hacer feliz. Pero también esta actitud parece desatender las aspiraciones íntimas de felicidad de cada ser humano: no podemos renunciar a ser felices; aunque en el cristianismo esto se presente con un carácter paradójico: «perder la vida, para hallarla»; renunciar a mi felicidad es el único camino para alcanzarla plenamente.

En el fondo solo nos consideraremos verdaderamente felices cuando estén satisfechas todas las aspiraciones del corazón humano, y **para siempre, sin posibilidad de perderla** (el temor o la certeza de perderla ya es fuente de infelicidad). Puesto que el conocimiento humano es limitado, no puede conocer en esta vida la Verdad y el Bien sino solo verdades y bienes particulares. En consecuencia, la posesión plena del Bien no es posible en esta vida, y por eso estamos siempre insatisfechos con los bienes alcanzados.

> A nivel sensible, se aprecia con facilidad que el placer genera la búsqueda de nuevos placeres nunca del todo satisfechos; a nivel espiritual, la presencia y posesión del bien amado (solo la persona merece ese amor de orden espiritual) nunca es perfecta porque no podemos poseer a la persona ya y totalmente en su despliegue temporal, con lo que junto al gozo experimentamos el temor de perderla.

Así pues, el deseo de felicidad nunca se sacia en esta vida; y como ningún deseo natural es vano, es congruente pensar en otra vida donde se cumpla acabadamente este deseo. **Solo la posesión total, eterna y perfecta, del mayor Bien, es decir, Dios, es capaz de apagar el deseo de felicidad humana.** Ésta constituye una de las vías antropológicas del acceso del hombre a Dios, como expresó de manera inolvidable San Agustín: «nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto mientras no descanse en ti» (*Confesiones*, Libro I, c. 1, n. 1).

4.3. La eternidad del amor

Si el deseo felicidad solo se sacia al conocer la Verdad plena y amar el Bien sumo, y esta meta no se alcanza en la vida presente, cabe pensar que o bien el hombre persigue incansablemente una falsa ilusión (nihilismo); o bien que ese deseo se sacia en una vida futura, que si es verdaderamente feliz, durará para siempre (trascendencia).

El deseo de eternidad reclama, por tanto, **un amor personal eterno**. La posesión de bienes útiles engendra placer o bienestar, un sentimiento de felicidad que dura mientras dure la utilidad o el placer. Pero el amor personal es para siempre, porque trasciende el espacio y el tiempo: el amante y el amado verdaderos se elevan por encima del dónde y del cuándo; buscan que su amor no se vea afectado por ninguna clase de separación, ni siquiera por la muerte.

> Si la muerte es el mayor de los males, lo último que desea el amante es que el amado muera, puesto que solo le desea bienes y el mayor bien es la inmortalidad, es decir, una felicidad que no se acabe. Por eso, si la inmortalidad no existe el amor se frustra; sería engañoso y provisional. Si la inmortalidad no existe, es imposible amar del todo y para siempre puesto que la muerte nos arrebataría entonces a los seres amados y al amor mismo. Pero la experiencia demuestra que sí es posible amar así (la madre sigue amando a su hijo muerto). Éste es un argumento que nos sirve para concluir que el amor es más fuerte que el ciclo biológico de «vida-muerte». Somos capaces de arriesgarnos a perder la vida -y perderla de hecho- por defender aquello que más amamos. Resulta entonces que para nosotros lo amado puede ser más valioso aún que la propia vida, y puede incluso darnos fuerza para despreciar el mayor de los males: la muerte.

Este planteamiento se puede ver ampliado desde la Revelación cristiana. **Dios** ha creado al hombre, y **quiere a cada persona individual como persona**; no la quiere como instrumento ni como eslabón de una cadena en el desarrollo de la totalidad cósmica y material. Querer a la persona por un tiempo significaría quererla exclusiva y necesariamente por su utilidad (y no por sí misma), para

abandonarla cuando haya cumplido su función. Por eso, la persona humana es la "única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma" (*Gaudium et spes*, 24, 3). **Querer a alguien como persona implica quererlo para siempre**: y así nos ama Dios.

> En realidad, la felicidad a la que aspiramos no se contenta con amar (con amor personal) a Dios, sino también con la conciencia de ser amado igualmente por Dios. Pero no puede haber estricta reciprocidad, pues Él nos amó primero. «La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios. El hombre es invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento; pues no existe sino porque, creado por Dios por amor, es conservado siempre por amor; y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquel amor y se entrega a su Creador». (*Gaudium et spes*, 19, 1). Aquí se revela en última instancia la vocación del hombre a la eternidad del amor.

Ejercicio 1: Vocabulario

Identifica el significado de las siguientes palabras y expresiones usadas:

- Muerte
- Ser-para-la-muerte
- Pasión inútil
- Inmortalidad
- Resurrección
- Transmigración
- Reencarnación
- Sentido de la vida
- Nihilismo
- Felicidad
- Ética del deber

Ejercicio 2: Guía de estudio

Contesta a las siguientes preguntas:

1. ¿Es la muerte un problema para el materialismo?
2. ¿Muere la persona o solo su cuerpo?
3. ¿Qué quiere decir que el hombre es un «ser-para-la-muerte»?
4. ¿Por qué dice Sartre que el hombre es una «pasión inútil»?
5. ¿Cómo se puede explicar la inmortalidad del alma humana?
6. ¿Qué explicación metafísica da santo Tomás sobre la inmortalidad del alma humana?

7. ¿Por qué la distinción entre bien y mal carece de sentido si no hay inmortalidad?
8. ¿Por qué se dice que el hombre ha de «inventar» el sentido de su vida?
9. ¿En qué consiste objetivamente la felicidad humana?
10. ¿Podemos ser felices sin darnos cuenta de que lo somos?
11. ¿Por qué Kant desgaja la felicidad de la virtud? ¿Es así en la ética aristotélica?
12. ¿Por qué en esta vida no poseemos totalmente la Felicidad?

Ejercicio 3: Comentario de texto

Lee el siguiente texto y haz un comentario personal utilizando los contenidos aprendidos:

«No fue fácil encontrar una solución que reuniera estas dos exigencias: un alma lo suficientemente libre de su cuerpo que le fuera posible sobrevivir, y un cuerpo tan íntimamente asociado con el alma que pudiera participar de su inmortalidad. La primera parte del problema puede ser resuelta si se decide uno a seguir a Platón; esto es, concebir el alma como una sustancia espiritual que hace uso de un cuerpo, tan autosuficiente que, a la muerte de su cuerpo podría sobrevivir y llevar una vida que fuera incluso mejor que su vida presente. Según esta opinión, no obstante, puesto que se identificaba al hombre con su alma, no había razón para concebirle como un compuesto de alma y cuerpo, dotado de unidad sustancial de sí mismo. (...) Por otra parte, Aristóteles suministró una buena explicación de la unidad sustancial del hombre. Si el alma es la forma del cuerpo que tiene vida, en potencia, todos y cada hombre individual son una sustancia hecha de la unión de una materia y una forma, tan sólidamente enlazadas como lo son en otras sustancias físicas observables por la experiencia sensible. Solo que, según esta concepción, el hombre se convierte en una sustancia material similar a las demás. Es perecedero, y en el momento de su muerte su forma debe retornar a la potencialidad de la materia, mientras la materia de su cuerpo continúa existiendo, en potencia, bajo otra forma. Parece que se ha de escoger entre la inmortalidad del alma y la unidad sustancial del hombre».

(Gilson, *Elementos de filosofía cristiana*,
Rialp, Madrid, 1970, 261-262)

BIBLIOGRAFÍA

Documentos del Magisterio

CONCILIO VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, Roma 1965.

BEATO PABLO VI, Enc. *Humanae vitae*, Roma 1968.

SAN JUAN PABLO II, Enc. *Laborem Exercens*, Roma 1981.

- Enc. *Veritatis Splendor*, Roma 1993.
- Enc. *Evangelium vitae*, Roma 1995.
- Enc. *Fides et ratio*, Roma 1998.

BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, Roma 2005.

FRANCISCO, Enc. *Laudatio si*, Roma 2015.

Manuales

ARANGUREN, J., *Antropología filosófica. Una reflexión sobre el carácter excéntrico de lo humano*, Mc Graw Hill, Madrid 2003.

BURGOS, J. M., *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid 2003.

GARCÍA CUADRADO, J. A., *Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre*, Eunsa, Pamplona 2014.

YEPES STORK, R.-ARANGUREN, J., *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Eunsa, Pamplona 2006.

VILARROIG MARTÍN, J., *El hombre, un ser que se pregunta. Introducción a la Antropología filosófica*, Fundación Universitaria San Pablo, Madrid 2014.

Voces de diccionarios y ensayos

CORAZÓN GONZÁLEZ, R., «Persona», en *Diccionario de Filosofía*, (Ángel Luis González, ed.), Eunsa, Pamplona 2010, 859-867.

CORAZÓN GONZÁLEZ, R., *Por qué pensar si no es obligatorio*, Rialp, Madrid 2014.

BARRIO MAESTRE, J. M., *Los límites de la libertad: su compromiso con la realidad*, Rialp, Madrid 1999.

GARCÍA CUADRADO, J. A., «Hombre», en *Diccionario de Filosofía* (Ángel Luis González, ed.), EUNSA, Pamplona 2010, 530-536.

GUARDINI, R., *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid 2000.

HILDEBRAND, D. von, *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina*, Palabra, Madrid 1997.

LEWIS, C. S., *Los cuatro amores*, Rialp, Madrid 2002.

-La abolición del hombre, Encuentro, Madrid 2016.

LOMBO, J. A.-GIMÉNEZ AMAYA, J. M., *Biología y racionalidad. El carácter distintivo de lo humano*, EUNSA, Pamplona 2016.

MELENDO, T., *Las dimensiones de la persona*, Palabra, Madrid 1999.

POLO, L., *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid 1991.

SELLÉS, J. F. «Alma», en *Diccionario de Filosofía*, (Ángel Luis González, ed.), EUNSA, Pamplona 2010, 39-50.

Sitios de internet

www.vatican.va

Web oficial de la Santa Sede (en muchos idiomas) donde se ofrecen todos los documentos del Magisterio de los Romanos Pontífices.

http://www.unav.edu/web/cien

Web del Grupo de investigación «Ciencia, razón y fe» de la Universidad de Navarra. Con mucho material de alta divulgación sobre las relaciones entre ciencia y fe donde se tratan de manera rigurosa temas que afectan directamente a la antropología cristiana: problema mente-cerebro, evolucionismo, creación, alma, etc.

http://www.personalismo.org/

Web oficial de la «Asociación Española de Personalismo», con artículos interesantes desde la perspectiva personalista, con una atención especial a la obra filosófica de Karol Wojtyla/San Juan Pablo II.

www.arvo.net

Portal de difusión de ideas coherentes con el humanismo cristiano, con gran variedad de apartados. Entre ellos uno de Filosofía y otro de Ética, especialmente indicados para esta asignatura.

ÍNDICE

Introducción 8

Tema 1. UN POCO DE HISTORIA 10

1. Orígenes grecorromanos 11
2. La aportación del cristianismo: Patrística y escolástica medieval 11
   - 2.1. Perspectiva teológica 12
   - 2.2. Perspectiva antropológica 12
3. En el pensamiento moderno 13
   - 3.1. Escolástica nominalista 13
   - 3.2. Racionalismo: Descartes 14
   - 3.3. Empirismo: Locke, Hume. 14
   - 3.4. Ilustración: Kant 15
4. En el pensamiento contemporáneo 16
   - 4.1. Existencialismo: Kierkegaard 16
   - 4.2. Idealismo colectivista 16
   - 4.3. Analítica existencial: Heidegger 17
   - 4.4. Personalismo 17

Ejercicios 19

Tema 2. HACIA UNA DEFINICIÓN DE PERSONA 21

1. La persona humana como sustancia viviente individual de naturaleza espiritual 22
   - 1.1. Sustancia viviente individual 22
   - 1.2. De naturaleza espiritual 23

2. La persona humana como totalidad unificada 26
3. La dignidad de la persona 27
3.1. La explicación kantiana 28
3.2. La fundamentación jurídico-positiva 28
3.3. La fundamentación metafísica y teocéntrica 29
Ejercicios 31

Tema 3. ORIGEN DE LA PERSONA HUMANA 34
1. El origen de la especie humana 35
1.1. La evolución de las especies 35
1.2. Evolucionismo materialista 36
1.3. Creación y evolución 37
1.4. Finalismo y creación: el principio antrópico 38
1.5. Una especie biológicamente deficiente pero exitosa 39
2. El origen del alma espiritual 40
2.1. El traducionismo 40
2.2. La doctrina de la creación directa 41
3. El problema del momento de la animación 42
Ejercicios 43

Tema 4. LA PERSONA HUMANA Y SU CUERPO 46
1. Monismo y dualismo antropológico 47
1.1. Monismo 47
1.2. Dualismo 48
2. La persona como un alguien corporal 49
2.1. Somos seres corporales 50
2.2. Somos más que nuestro cuerpo 50
3. Singularidad del cuerpo humano 52
3.1. Bipedación 53
3.2. La mano, instrumento de instrumentos 53
3.3. La boca y el sistema fonador 54
3.4. El rostro y la mirada 54
3.5. Los órganos sexuales 54
3.6. El vestido y el pudor 55
3.7. Los ritos funerarios 55
Ejercicios 56

Tema 5. Persona y verdad 59
1. La verdad y los caminos para su encuentro 60
   1.1. Conocimiento espontáneo 61
   1.2. Conocimiento por testimonio o por creencia 61
   1.3. Conocimiento por connaturalidad 62
   1.4. Conocimiento científico-experimental 62
   1.5. Complementariedad de esos caminos 63
2. Conocimiento del entorno: el conocimiento sensible 64
   2.1. Sensación y percepción 64
   2.2. La atención 65
3. Conocimiento del mundo: el conocimiento intelectual 66
4. Verdad teórica y verdad práctica 67
   4.1. Razón teórica o especulativa. 67
   4.2. Razón práctica. 67
5. Operación y hábito intelectual 68
6. La espiritualidad de la inteligencia humana 69
   6.1. Autoconciencia 70
   6.2. Crecimiento irrestricto de la inteligencia 71
   6.3. Conoce lo universal, lo irreal y lo contradictorio 71

Ejercicios 72

Tema 6. PERSONA Y LENGUAJE 74
1. Las condiciones biológicas del lenguaje 75
2. Lenguaje animal y lenguaje humano 76
3. Lenguaje, racionalidad y espiritualidad 78
   3.1. Las funciones del lenguaje 78
   3.2. Relación entre pensamiento y lenguaje 79
   3.3. El lenguaje, expresión de la especificidad humana 80
4. Lenguaje, pensamiento y sociedad 80

Ejercicios 82

Tema 7. PERSONA Y LIBERTAD 84
1. El conflicto de tendencias: desear y querer 85
   1.1. El instinto animal 85
   1.2. La plasticidad de las tendencias humanas 86
2. La voluntad 87

2.1. Naturaleza de la voluntad 87
2.2. Objeto de la voluntad 88
3. Existencia de la libertad 88
4. Libertad como apertura 89
5. Libertad como elección 90
5.1. Liberalismo: libertad como «free choice». 90
5.2. La negación de la elección: el determinismo 91
6. Libertad como autoposesión del propio yo 92
6.1. Verdad y libertad 92
6.2. La autodeterminación al bien 92
6.3. Libertad como decisión deliberada 93
6.4. Libertad y amor 95
7. Libertad y personalidad moral 96
7.1. Virtud y libertad moral 96
7.2. Libertad como proceso de autorrealización (relativa) 97
Ejercicios 98

Tema 8. PERSONA Y AFECTIVIDAD 100
1. Aproximación al fenómeno afectivo 101
1.1. Sentimientos, emociones, pasiones 101
1.2. Entre lo externo y lo interno 102
1.3. Entre lo corporal y lo espiritual 102
2. Descripción de las emociones 104
3. Inteligencia emocional: empatía y felicidad 104
3.1. Mente emocional 105
3.2. Empatía 105
3.3. Inteligencia emocional y felicidad 106
4. Ética y virtudes: educación de la afectividad 108
4.1. Emotivismo y racionalismo ético 108
4.2. La vida virtuosa: la ética como educación sentimental 109
5. Temperamento, carácter y personalidad 110
Ejercicios 112

Tema 9. LA PERSONA Y LAS RELACIONES INTERPERSONALES 115
1. Individualismo versus colectivismo 116
1.1. Individualismo liberal 116

1.2. El colectivismo totalitario 117
1.3. Más allá del individualismo y del colectivismo 118
2. La persona, un ser constitutivamente relacional 119
3. Las sociedades humanas 121
4. El amor personal 122
4.1. Querer algo y querer a alguien 123
4.2. Eros y ágape 124
4.3. El amor a sí mismo 125
5. Ámbitos del amor personal 126
5.1. La amistad. 126
5.2. Amor natural y familiar. 127
5.3. El amor conyugal. 128
Ejercicios 128

Tema 10. PERSONA, AMOR Y SEXUALIDAD 131
1. Diferencias entre la sexualidad humana y la animal 132
2. Persona sexuada 133
2.1. La totalidad cuerpo-espíritu frente a la instrumentalización del cuerpo . 133
2.2. Varón y mujer 134
2.3. Maternidad y paternidad 135
3. La ideología de género 136
3.1. Influencias filosóficas y valoración 136
3.2. Los logros del feminismo 137
4. Persona, amor y sexualidad: donación de sí mismo y apertura a la vida 138
4.1. La sexualidad como donación de la persona 138
4.2. Apertura a la vida 140
5. Persona, sexualidad, castidad 141
Ejercicios 142

Tema 11. PERSONA, NATURALEZA Y CULTURA 145
1. Concepciones de la naturaleza humana 146
1.1. Naturalismo 146
1.2. Existencialismo e historicismo 146
1.3. Idealismo 147
1.4. Insuficiencia de estas concepciones 148
2. La persona: síntesis de naturaleza y libertad 149

2.1. Finalidad, naturaleza y libertad 149
2.2. Teleología de la razón humana versus teleología natural 149
3. La cultura, prolongación y perfeccionamiento de la naturaleza 151
3.1. Dimensiones de la cultura 151
3.2. La cultura objetiva al servicio de la persona 152
3.3. Etnocentrismo y relativismo cultural 153
4. Manifestaciones de la cultura 155
4.1. Trabajo 155
4.2. Arte 156
4.3. Religión 157
5. Persona, ética, naturaleza 158
Ejercicios 159

Tema 12. PERSONA, MUERTE Y TRASCENDENCIA 163
1. Los filósofos ante la muerte 164
1.1. Materialismo 165
1.2. Espiritualismo 165
1.3. Existencialismo 165
2. El carácter paradójico de la muerte 166
2.1. La muerte como hecho biológico 167
2.2. La muerte desde la metafísica 167
3. La muerte desde la Revelación cristiana 168
3.1. La remuneración del alma 169
3.2. La muerte como mal relativo 169
3.3. La congruencia de la resurrección de la carne 170
4. La felicidad y el sentido de la vida 171
4.1. La persona y el sentido de su vida 171
4.2. La búsqueda de la felicidad 172
4.3. La eternidad del amor 174
Ejercicios 175

Bibliografía 177
Documentos del Magisterio 177
Manuales 177
Voces de diccionarios y ensayos 177
Sitios de internet 178

La noción de persona parece estar en crisis porque se han perdido los puntos de referencia que daban sentido a la palabra. Tradicionalmente todo individuo de la especie humana era considerado persona humana, portadora de una dignidad inviolable, que la convertía en sujeto de derechos jurídicos inviolables. Pero en la actualidad la frontera sobre qué es y no es persona parece haberse difuminado, suscitando inquietantes interrogantes: ¿Todo individuo de la especie humana es persona? ¿Qué individuos son o no son personas? ¿Quiénes determinan qué seres pueden ser reconocidos como personas? ¿Con qué criterios cabe identificar a la persona? Para algunos preguntarse por la persona es la tarea intelectual más importante que puede plantearse (K. Ward). Y como todas las grandes empresas intelectuales su respuesta no puede ser sencilla. Este manual aspira a ser una primera palabra que contribuya a dilucidar esta difícil pero apasionante cuestión: no en vano el hombre es el único ser que se pregunta por su propia identidad.

José Ángel García Cuadrado es Profesor de Antropología filosófica en la Facultad eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra.

La **Colección Manuales ISCR** ofrece materiales de estudio de Teología, Filosofía y otras ciencias.

ISCR
INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS RELIGIOSAS
UNIVERSIDAD DE NAVARRA